N° 21
premier
semestre
2005

Mémoire Spiritaine

Histoire - Mission - Spiritualité

10e anniversaire De la mémoire à l'histoire

Congrégation du Saint-Esprit,
30, rue Lhomond, 75005 PARIS

Mémoire Spiritaine

Histoire, Mission, Spiritualité

Revue semestrielle

La Congrégation du Saint-Esprit a commémoré en 2003 son troisième centenaire. Depuis trois siècles, elle a travaillé à la naissance de nombreuses communautés chrétiennes à travers le monde, notamment en Afrique, qui sont devenues de véritables Églises. Aujourd'hui, ces dernières se penchent sur leurs origines et veulent en connaître les sources. Dans cette perspective, *Mémoire Spiritaine* se propose à tous comme une revue d'histoire missionnaire largement ouverte sur l'ensemble de la diffusion et de l'inculturation du christianisme, à travers — notamment mais pas uniquement — l'histoire des spiritains.

Directeur : Paul Coulon. – *Administrateur* : René Charrier.
Comité de rédaction : Jean Ernoult, Michel Legrain, Srs Anita Disier et Paul Girolet, Gérard Vieira, Gilles Pagès.
Conseil de rédaction : Annie Bart (Bordeaux) - Joseph-Roger de Benoist, pb (Sénégal) - François Bontinck, cicm (Belgique) - Paule Brasseur (Paris) - Joseph Carrard, cssp (Suisse) - Gérard Cholvy (Montpellier) - Jean Comby (Lyon) - Philippe Delisle (Lyon) - Elisabeth Dufourcq (Paris) - Nazaire Diatta, cssp (Guinée) - Casimir Eke, cssp (Nigéria) - Sean P. Farragher, cssp (Irlande) - Jacques Gadille (Lyon) - David E. Gardinier (U.S.A.) - Johann Henschel, cssp (Tanzanie) - Philippe Laburthe-Tolra (Paris) - Jean Le Gall, cssp (France) - Gallus Marandu, cssp (Tanzanie) - Christian de Mare, cssp (France) - Henry F. Moloney, cssp (Irlande) - Gérard Morel, cssp (Gabon) - Adelio Torres Neiva, cssp (Portugal) - Vincent O'Toole, cssp (Chevilly-Larue) - Jean-Claude Pariat, cssp (Suisse) - Jean Pirotte (Belgique) - Bernard Plongeron (Paris) - Jacques Prévotat (Paris) - Claude Prudhomme (Lyon) - Gaétan Renaud, cssp (Canada) - Claude Soetens (Belgique) - Jean-Luc Vellut (Belgique) - Pierre Wauters, cssp (France)

Mémoire Spiritaine

Siège social : 30, rue Lhomond, 75005 Paris
Rédaction et administration :
12, rue du P. Mazurié, 94669 Chevilly-Larue Cedex
Téléphone et fax : 01 41 80 92 44 - E-mail : MemoireSpi@aol.com

Diffusion hors-abonnement :
Éditions Karthala, 22-24, boulevard Arago. F-75013 Paris
Tél. : (33) 01 43 31 15 59 - Fax : (33) 01 45 35 27 05
E. mail : karthala@wanadoo.fr

Abonnements :
France : 33 Euros - Autres pays : 37 Euros.
CCP : Mémoire Spiritaine. La Source 38.854 54 K

(Nous consentons le demi-tarif pour les abonnements à destination des pays de la zone CFA)
Paraissent en 2005 : n° 21 et 22
Les 20 premiers numéros de la revue sont disponibles, au prix de 16 € le numéro (port compris, pour la France)
Promotion Karthala : Les numéros 1 à 15 ensemble : 150 €

Imprimé par I.D.G. - 52200 Langres - Saints-Geosmes
N° d'imprimeur : 6075 - Dépôt légal : novembre 2005

ISSN : 1254-2520

Liminaires : bilan et prospective

3 *Paul Coulon*
Le numéro du 10e anniversaire : présentation en forme de bilan

7 *Un projet pour notre revue*
De la mémoire spiritaine à l'histoire des missions chrétiennes

La mission est un combat

23 *Prosper Ève*
Mgr Alexandre Monnet (1812-1849)
dans le concert abolitionniste océano-indien

55 *Pierre Trichet*
Mgr Melchior de Marion Brésillac (1813-1859)
et la mission du Dahomey

84 *Phyllis M. Martin*
Vie et mort, pouvoir et vulnérabilité :
contradictions quotidiennes à la Mission de Loango (1883-1904)

116 *Salvador Eyezoo*
L'expulsion des missionnaires allemands du Cameroun
pendant la première guerre mondiale à travers la correspondance
des Pères français Barreau et Hermann

133 *Sœur Paul Girolet*
Avec les pygmées Bakas de la forêt camerounaise :
les combats de sœur Marie-Albéric Moÿse (1919-1974)

Chroniques & commentaires

151 *Philippe Delisle*
L'application de la loi de Séparation dans les colonies françaises
Bref essai de typologie

161 *Paul Coulon*
« De Africa nunquam satis ». On ne se lasse jamais de l'Afrique :
Leçon académique de départ de l'Institut catholique de Paris

« Notre époque est prise de fascination pour le passé. Cette tendance désordonnée conduit à une confusion essentielle entre mémoire et histoire. La mémoire rend le passé présent, mais de façon immédiate et sélective ; l'histoire, elle, nous permet d'appréhender la distance qui nous sépare de lui, et de souligner les changements intervenus. [...] L'histoire savante, comme toute démarche visant à une *connaissance* du passé, apporte en effet une dimension particulière, et essentielle. Elle met en relief, voire découvre, des individus, des faits, des pratiques, des tendances lourdes que le contemporain n'a peut-être jamais perçus ni compris, et que seul le regard rétrospectif et la postérité peuvent saisir. Confondre histoire et mémoire, c'est méconnaître cette évidence : on oublie ou l'on se souvient de ce que l'on a connu ou vécu, et pas de ce que l'on a ignoré. »

Henry Rousso

La hantise du passé

Paris, Éditions Textuel, 1998

Sommaire, p. 5 et Première partie, p. 25

Mémoire Spiritaine, n° 21, premier semestre 2005, p. 3 à p. 10.

Le numéro du 10e anniversaire
Présentation en forme de bilan

Paul Coulon

Nous voici donc au numéro de notre dixième anniversaire : 1995-2005 ! En ouverture du précédent numéro, nous annoncions notre intention de proposer deux dossiers liminaires pour le numéro 21 que vous avez entre les mains. Un premier dossier à partir des réflexions des lecteurs et des auteurs de *Mémoire Spiritaine* sur leur compagnonnage avec la revue au cours de ces dix années : intérêt, irritations, attentes comblées ou frustrées… Un second dossier consacré à un projet d'élargissement de la revue pour une meilleure prise en compte de ce qu'ont été dans l'histoire les missions chrétiennes. Et nous ajoutions audacieusement que nous espérions sortir le tout au début de l'été. Espérance déçue ! La vie n'est décidément pas un long fleuve tranquille…

Il faut bien reconnaître que les réponses à notre « Appel à témoin » n'ont pas suscité un grand encombrement dans les services postaux ou sur les ondes d'internet. Et celles que nous avons reçues n'étaient pas furieusement critiques : raison de plus pour les citer. J'ajouterai qu'il m'arrive personnellement assez souvent de croiser des lecteurs qui me disent de vive voix le grand intérêt qu'ils trouvent à la revue ; mais, sans doute marqués par la tradition africaine d'oralité à laquelle nous retournons tous grâce au téléphone portable, ils n'éprouvent point le besoin de graver par écrit leurs sentiments, même les meilleurs et les plus distingués…

Quelques types de réactions

Bref, dans ce premier liminaire – car il y en aura un second –, il n'y a pas matière à faire un véritable dossier sur les dix années de la revue, les réponses reçues portant davantage sur les projets d'avenir dont nous parlerons plus loin. Aussi me contenterai-je de donner trois réactions : celle d'un historien français de renom ; celle d'un spiritain historien irlandais ; et celle d'un spiritain suisse – donc neutre –, ancien archiviste général.

- Jean-Marie MAYEUR : « J'allais vous écrire pour vous féliciter du dernier numéro de *Mémoire Spiritaine*, quand me parvient votre appel à témoins. Appartenant aux " lecteurs attentifs ", je puis vous dire combien j'ai toujours apprécié vos numéros successifs. Avec les années, la cohérence – et la richesse –, s'est même accrue, me semble-t-il. »

- Henry F. MOLONEY : « J'ai beaucoup apprécié cette publication pendant ces dix dernières années. *Mémoire Spiritaine* m'a donné accès à des contributions de qualité sur Mission et Histoire, et bien d'autres sujets importants. Aussi ai-je commencé à traduire [en anglais] quelques articles en l'an 2000, et depuis je continue. [...] Si j'ai une critique à faire, ce serait : l'approche francophone n'accorde pas assez d'importance aux influences protestantes (anglaises et américaines) sur la mission, par exemple celle de Wilberforce pour l'esclavage et la mission. »

- Joseph CARRARD, s'adressant directement au directeur de la revue avec lequel il a beaucoup travaillé comme archiviste général, lors de la création de cette dernière : « Tu as certainement fait un bon travail de ce côté-là [la préparation aux anniversaires spiritains]. Je pense à une chose, tu as poussé les spiritains – les spiritains francophones ou plutôt français – à s'intéresser à l'histoire. Et cela a été une bonne chose. On pourrait se demander si on a fait le plein de ce côté, ou bien si la vague historisante ne s'est pas un peu atténuée chez eux. Dans ce sens-là, tu as été un entraîneur pour nous. Mais on pourrait se demander si l'Université n'a pas pris le pas. »

De la mémoire à l'histoire

Les trois réactions citées rendent bien compte de ce que nous avons voulu faire initialement et de la façon dont nous avons effectivement évolué au cours des années. Le titre que nous avions choisi pour la revue : *Mémoire Spiritaine. Histoire-Mission-Spiritualité* s'inspirait directement de ce que les

dominicains faisaient depuis 1992 avec leur publication annuelle *Mémoire dominicaine. Histoire-Documents-Vie dominicaine*. Plus généralement, la revue naissait dans un contexte encore marqué par la publication des sept volumes des *Lieux de mémoire* [1] sous la direction de Pierre Nora et par la vogue (la vague) de ce que ce dernier appelait dans la conclusion de cet ensemble « L'ère de la commémoration [2] ». Dès le numéro 2 et jusqu'au numéro 17, la deuxième page de couverture de *Mémoire Spiritaine* présentait ainsi la revue :

« La Congrégation du Saint-Esprit se prépare à commémorer, en 2003, son troisième centenaire. Différentes Églises locales, à la naissance desquelles elle a travaillé, célèbrent, ces temps-ci, leur centenaire. Dans ces perspectives, la revue *Mémoire Spiritaine* offre un instrument de publication qui encourage les études historiques sur la Congrégation et qui en permet la diffusion. »

Si l'éditorial du premier numéro s'intitulait « De l'ardente obligation de faire mémoire », il insistait sur la dimension « historique » avec la volonté très nette de n'enfermer la revue ni dans la commémoration béate des exploits spiritains ni dans une quelconque apologétique missionnaire, mais au contraire de l'ouvrir sur une véritable histoire de la mission : de la mission spiritaine, certes, mais pas uniquement, car celle-ci ne se comprend qu'en contexte et qu'en lien. Reprenons ici les citations de l'historien Henry Rousso que nous avons mises en exergue de ce numéro (page 2), car elles disent bien ce que – malgré notre titre peut-être – nous avons voulu faire :

« Notre époque est prise de fascination pour le passé. Cette tendance désordonnée conduit à une confusion essentielle entre mémoire et histoire. La mémoire rend le passé présent, mais de façon immédiate et sélective ; l'histoire, elle, nous permet d'appréhender la distance qui nous sépare de lui, et de souligner les changements intervenus. [...] L'histoire savante, comme toute démarche visant à une *connaissance* du passé, apporte en effet une dimension particulière, et essentielle. Elle met en relief, voire découvre, des individus, des faits, des pratiques, des tendances lourdes que le contemporain n'a peut-être jamais perçus ni compris, et que seul le regard rétrospectif et la postérité peuvent saisir. Confondre histoire et mémoire, c'est méconnaître cette évidence : on oublie ou l'on se souvient de ce que l'on a connu ou vécu, et pas de ce que l'on a ignoré [3]. »

1. Pierre NORA (dir.), *Les Lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 7 vol., 1984-1992.
2. Pierre NORA (dir.), *Les Lieux de mémoire*, III - Les France, t. 3 : De l'Archive à l'emblème, Paris, Gallimard, 1992, p. 975-1012.
3. Henry ROUSSO, *La hantise du passé. Entretien avec Philippe Petit*, Paris, Éditions Textuel, 1998, Sommaire, p. 5 et Première partie, p. 25.

Fidèles à nous-mêmes

Si la « commémoration » des grandes dates spiritaines était visée, c'était pour en « faire l'histoire », et pas seulement pour en « faire mémoire » au sens faible. Pour mettre en relief, voire découvrir, comme dit Rousso, « des individus, des faits, des pratiques, des tendances lourdes » dans l'histoire missionnaire. Impossible de reprendre ici l'ensemble de nos 20 numéros – 3 404 pages ! – pour en retracer le parcours en en montrant ce que Jean-Marie Mayeur appelle « la cohérence » et « la richesse ». Mais il me semble que, dans le présent numéro – qui ne se veut pas exceptionnel malgré l'anniversaire –, on retrouve toutes les caractéristiques de ce que, fidèles à nous-mêmes, nous sommes devenus depuis dix ans.

Jusqu'à présent (mais cela va changer dans l'avenir), nous n'avons généralement pas programmé le thème de chaque numéro et demandé des articles en conséquence. Nous avons souvent construit des dossiers à partir des contributions que les chercheurs nous proposaient et dont certaines ont attendu longtemps le bon numéro pour se caser !

Le dossier : « La mission est un combat »

Le dossier central de ce numéro porte un titre – « La mission est un combat » – qui unifie les cinq études qui le composent. On commencera par noter la diversité et la richesse de provenance des auteurs de cet ensemble : *Prosper Ève*, professeur d'Histoire Moderne à l'Université de La Réunion ; *Pierre Trichet*, historien de la société des Missions africaines de Lyon, présentement à Rome ; *Phyllis M. Martin*, du Département d'histoire d'*Indiana University* (USA) ; *Salvador Eyezoo*, chef du Département d'histoire/géographie à l'École Normale Supérieure (Université de Yaoundé I) ; *Sœur Paul Girolet*, spiritaine, ancienne assistante générale de sa congrégation. À l'exception de cette dernière, tous ces historiens ont la particularité de ne pas être de la famille spiritaine mais d'avoir travaillé sur la mission spiritaine, à partir notamment des archives spiritaines. Il faut souligner cette heureuse complémentarité : d'une part, les spiritains, pas plus que les autres instituts, ne disposent de suffisamment de chercheurs qualifiés pour mettre en valeur la très grande richesse de leurs archives ; d'autre part, les chercheurs sont à la recherche de fonds documentaires pour chercher et éventuellement trouver... On voit bien l'intérêt qu'il y a à cette fructueuse association.

Dans le cadre de l'« Année Alexandre Monnet » organisée par le Groupe de Recherche sur l'Archéologie et l'Histoire de la Terre Réunionnaise (GRAHTER), trois événements ont eu lieu à Paris, les 27 et 28 avril de cette année 2005 : une rencontre à l'Unesco, une conférence-débat à la Cité internationale des Arts et la remise d'un buste à la maison mère des spiritains [4]. Les lecteurs de *Mémoire Spiritaine* savent que M. Alexandre Monnet [5], dixième supérieur général de la congrégation du Saint-Esprit, en 1848, après avoir été prêtre à l'Île Bourbon (La Réunion), a joué un rôle très important pour que se réalise l'entrée au " Saint-Esprit " de Libermann et de ses Missionnaires du Saint-Cœur de Marie [6]. Dans sa contribution pour ce numéro, *Prosper Ève* montre les raisons pour lesquelles les Réunionnais d'aujourd'hui redécouvrent et célèbrent la figure d'Alexandre Monnet : parce qu'il a tenu, comme prêtre, une place bien à lui dans les débats et les combats à propos de l'esclavage et de son abolition. Non pas tout seul – il y a un « concert abolitionniste » à l'Île Bourbon dont les figures nous sont présentées –, mais assez seul quand même au milieu du clergé et des colons dans ses prises de positions contre le système, au point de devenir une figure emblématique, décorée par la Métropole, encouragée par Pie IX, mais... expulsée par les autorités de l'île ! Heureusement, d'ailleurs, pour la congrégation du Saint-Esprit, serait-on tenté de dire ! Auréolé et disponible, il en devient supérieur général et permet le rapprochement avec Libermann...

In illo tempore, un article de *Pierre Trichet* [7] nous avait montré comment M. Victor Régis, armateur à Marseille et propriétaire du comptoir de Ouidah sur la côte d'Afrique, cherchait, depuis 1840, à y faire implanter une mission catholique. Les démarches faites auprès du P. Libermann n'avaient pas abouti. En 1848, le P. Jean-Rémy Bessieux est nommé vicaire apostolique des Deux-Guinées et le P. Aloyse Kobès son coadjuteur : ils font parties des

4. *Cf.* Albert WEBER, « Année Monnet : trois événements pour un symbole », *Église à la Réunion*, n° 305, 5 juin 2005, p. 24-25.

5. Né à Mouchin (Cambrai), le 4 janvier 1812. Prêtre en 1837, en France. 1839, à l'Île Bourbon. Reçu dans la congrégation du Saint-Esprit le 2 juin 1847. 10e supérieur général, le 2 mars 1848. Nommé vicaire apostolique de Madagascar, le 3 octobre 1848. 22 novembre 1848, donne sa démission de supérieur général. Décédé à Mayotte, le 1er décembre 1849.

6. *Cf.* Michel LEGRAIN, « Le Saint-Esprit et le Saint-Cœur de Marie. Une union de congrégations au XIXe siècle (suite) : L'aboutissement », *Mémoire Spiritaine*, n° 8, deuxième semestre 1998, p. 7-30.

7. « M. Victor Régis, le P. Libermann et le Dahomey (1841-1846) », *Mémoire Spiritaine*, n° 14, deuxième semestre 2001, p. 15-24.

compagnons de Libermann. Le premier réside à Libreville, le second à Dakar. Tous deux étudient les possibilités d'implantation de missions sur la côte ouest de l'Afrique. En 1850, la mission de Grand-Bassam est ouverte, mais les fièvres ont raison du personnel et le poste est fermé deux ans plus tard. M. Victor Régis persévère dans son projet pour Ouidah. Il obtient l'intervention française pour y consolider sa position. Dans l'article de ce numéro, Pierre Trichet reprend le cours des choses, fin 1855, quand Mgr de Brésillac est amené à s'intéresser au Dahomey alors qu'il fonde une nouvelle société missionnaire pour l'Afrique. Là aussi débats et combats sans fin pour convaincre Rome, Paris, les spiritains ! Tout ça, pour accepter par obéissance, au lieu du Dahomey, la mission de Sierra Leone et y mourir dès son arrivée, à Freetown, le 25 juin 1859...

Quand on ne mourrait pas tout de suite en arrivant, d'autres genres de difficultés attendaient la générosité de ces jeunes hommes et de ces jeunes femmes débarquant sur les côtes africaines pour se risquer peu à peu vers l'intérieur du continent, par amour de Dieu et pour le salut des âmes, ne serait-ce que d'une seule... L'historienne américaine *Phyllis M. Martin*, s'immergeant dans les volumineuses archives de la mission du Congo (« lettres, rapports, photographies et cartes postales »), en a ramené une chronique sucrée-salée de la Mission de Loango dont « les premières années [1883-1904] furent paradoxales et déchirantes » : « La mission d'évangélisation a été profondément influencée par le contexte local historique, géographique et universel. Les premières années au poste de Loango ont été inondées de contradictions. Espérance et désespoir coexistaient. La nouvelle vie basée sur la croyance en un " Dieu bon " était assombrie par la maladie, la mort et les doutes. Les missionnaires prêchaient l'ordre et la certitude mais la réalité était trouble et précaire. » La mission est un combat, toujours incertain à vues humaines. Tableau non idyllique de la mission qui s'appuie non seulement sur des documents de papier mais sur une fréquentation des lieux eux-mêmes par l'auteur :

« De nos jours, Loango est un petit coin tranquille et il ne reste pas grand-chose susceptible de témoigner de ces événements dramatiques du siècle dernier. [...] On peut contempler une vue panoramique de la baie avec des pirogues de pêcheurs éparpillées sur l'eau comme depuis toujours. Mais la baie de Loango porte aussi les signes du temps. Dans le lointain, on voit les flammes des plates-formes de forages off-shore et des taches de pétrole sur le sable. Ce sont des indicateurs de l'exploitation des richesses du Congo, tout comme l'étaient les bateaux de commerce et de traite des esclaves ancrés dans la baie il y a un peu plus d'un siècle. En se

retournant, on passe devant le vieux cimetière avec les tombes des premiers missionnaires et des premiers frères, prêtres et sœurs africains. On est saisi par leur jeune âge à leur mort. L'érosion côtière qui menace les tombes est inquiétante. C'est tout un rappel de la transformation dynamique du paysage et du peuple qui ne cesse de le recréer jour après jour. »

La mission du Cameroun, elle, fut prise au piège d'un autre type de combats : les combats européens de la première guerre mondiale exportés en Afrique sous diverses formes. La victoire sur le terrain africain, dès 1916, des troupes alliées françaises, britanniques et belges entraîne une conséquence inattendue du point de vue missionnaire : « Les nouveaux maîtres (surtout français) comprennent [...] la nécessité d'une action concertée entre autorités civiles et religieuses, afin d'effacer rapidement les traces allemandes », écrit au début de sa contribution l'historien camerounais *Salvador Éyezoo*. Mais il constate que « la mise en œuvre sur le terrain de cette " union sacrée " ne rencontre pas le même écho chez tous » et s'avoue « surpris de constater que certains missionnaires français plaident en faveur du maintien de leurs coreligionnaires allemands au Cameroun ». Du coup, il entreprend de traiter la question : « Qu'est-ce qui explique cette prise de position ? » De façon fort intéressante, il y répond en analysant la correspondance de deux missionnaires français aumôniers des troupes alliées : le père Barreau, spiritain, et le père Hermann, des Missions Africaines de Lyon, et ce qu'il y trouve est tout à l'honneur des missionnaires.

Avec la contribution suivante, tout en restant au Cameroun, nous faisons un grand bond dans le XXe siècle pour nous intéresser avec *sœur Paul Girolet* aux combats – certes plus pacifiques, mais à l'issue pourtant mortelle – d'une religieuse spiritaine de tempérament, sœur Marie-Albéric Moÿse, en faveur des Pygmées *Bàkas* de la région de Lomié, dans les années 1970. La conjoncture – la béatification de Charles de Foucauld à Rome le 13 novembre 2005 – nous amène à souligner que la jeune et bouillante Claire Moÿse avait choisi son nom de profession religieuse en référence explicite à celui que Charles de Foucauld avait porté durant son séjour à la Trappe de Notre-Dame des Neiges entre 1890 et 1897. Leurs deux vies furent données « jusqu'à l'extrême » aux hommes et aux femmes d'Afrique.

En lien avec l'actualité : « Chroniques & recensions »

Comme toute revue, une revue d'histoire se doit de faire écho à l'actualité, à sa façon. L'actualité et l'histoire se rejoignent dans la contribution de

Philippe Delisle. Une déferlante de livres et de colloques a saturé l'intérêt du public pour tout ce qui concerne la loi de 1905 sur la séparation des Églises et de l'État. Mais il n'y a que peu de chose sur le sujet que Philippe Delisle – bref et précis comme à son habitude – nous propose : une typologie des applications de la loi de Séparation dans les colonies françaises.

La revue de l'Institut Catholique de Paris, *Transversalités*, va publier la leçon académique de départ de trois enseignants de la Faculté de théologie rattrapés par l'âge de la retraite (65 ans, dans cette vénérable institution). Il aurait été dommage de lui laisser l'exclusivité de la publication de celle de *Paul Coulon* – qui fait partie du lot –, d'autant plus qu'elle a été consacrée à l'Afrique et qu'elle essaie, à propos d'une carrière d'enseignant, de faire le lien entre mémoire et histoire. À sa façon, ce texte – modeste « essai d'ego-histoire [8] » de celui qui fut ces dix dernières années à la fois professeur à l'Institut Catholique et directeur de la présente revue – éclaire la genèse et le parcours de *Mémoire Spiritaine* et rentre donc logiquement dans ce bilan du dixième anniversaire de la revue.

Pour éviter l'épuisement total de nos lecteurs – et surtout pour ne pas céder une fois de plus à notre économiquement fâcheuse propension à (trop) dépasser le format prévu (160 p.) –, nous renvoyons au prochain numéro les douze pages de recensions prêtes. Il n'y aura, d'ailleurs, que peu de temps à attendre, car le numéro 22 suivra celui-ci de quelques semaines seulement, puisqu'il paraîtra en décembre (Ne souriez pas !)...

8. *Cf.* les *Essais d'Ego-histoire*, réunis et présentés par Pierre NORA, Paris, Gallimard, 1987, 378 p. (Bibliothèque des histoires).

Mémoire Spiritaine, n° 21, premier semestre 2005, p. 11 à p. 22.

Un projet pour notre revue : De la mémoire spiritaine à l'histoire des missions chrétiennes

Paul Coulon

Il est temps que nous communiquions à l'ensemble de nos lecteurs le projet pour l'avenir de notre revue sur lequel nous réfléchissons depuis plusieurs années. Certes, ce projet reste un simple projet et *Mémoire Spiritaine* continuera en l'état tant qu'il ne sera pas finalisé, comme l'on dit dans le jargon actuel. Ce qui suit a été longuement discuté avec les membres du comité de rédaction, avec les supérieurs spiritains, mais aussi avec les responsables d'autres instituts missionnaires au gré des circonstances, avec des archivistes et de nombreux historiens. Les contacts systématiques vont continuer dans les semaines à venir. Le Conseil de rédaction a déjà reçu une version écrite de ce projet de transformation et d'élargissement de la revue. Le temps est venu de le communiquer à la communauté de nos *fidèles* lecteurs – l'adjectif n'est pas trop fort –, car la réussite de ce projet passe bien évidemment par leur propre soutien.

Le projet initial d'une revue d'histoire missionnaire spiritaine

En avril 1995 sortait le premier numéro de *Mémoire Spiritaine*. Dix ans plus tard, nous en sommes au numéro 21. Nous, c'est-à-dire la vaste

communauté à travers le monde des lecteurs et des auteurs : le tirage est de 600 exemplaires pour une diffusion de plus de 400. Non seulement nous avons tenu, mais nous avons évolué. Comme le rappelait le premier liminaire, plus que la simple *mémoire*, nous visons *l'histoire*. Malgré son titre apparemment très « régional » – elle se décline *spiritaine* sur la couverture –, la revue est devenue *largement inter-instituts missionnaires*. Les auteurs – les bons auteurs – sont venus de *tous les horizons, notamment universitaires*. Ont pris des abonnements des universités et des centres d'histoire du monde entier, reconnaissant l'intérêt de la démarche.

En avril 1995, la province de France de la congrégation du Saint-Esprit – Jean-Paul Hoch en étant le supérieur – lançait, sous le titre *Mémoire Spiritaine*, une revue semestrielle d'histoire missionnaire dont le projet initial était défini par le premier liminaire de Paul Coulon dont voici l'essentiel :

La Congrégation du Saint-Esprit va célébrer en 2003 le 300e anniversaire de sa fondation par *Messire Claude-François Poullart des Places, en mil sept cent trois, aux fêtes de la Pentecôte.* Mais l'année précédente aura vu le 200e anniversaire de la naissance (12 avril 1802) et le 150e anniversaire de la mort (2 février 1852) du Père François Libermann, que la Congrégation considère comme son deuxième fondateur. Libermann, fondateur en 1841 de la Société des missionnaires du Saint-Cœur de Marie, avait accepté en 1848 de se *transfusionner*, avec tous les membres de sa jeune société, dans la Congrégation du Saint-Esprit dont il devint alors le onzième supérieur général.

Pendant ces trois derniers siècles, la Congrégation du Saint-Esprit s'est trouvée liée à l'histoire de bien des Églises locales de par le monde. En Afrique surtout, elle a travaillé à la naissance de multiples communautés chrétiennes qui, devenues Églises de plein droit, se penchent aujourd'hui sur leurs origines et veulent en connaître les sources.

C'est dans cette double perspective que nous lançons aujourd'hui cette revue intitulée *Mémoire Spiritaine : Histoire, Mission, Spiritualité,* car nous voulons *faire mémoire* de ces trois siècles d'histoire missionnaire et offrir un instrument de publication qui encourage les études historiques sur la Congrégation et sur les Églises issues de son activité, et qui permette la diffusion de ces études.

Cette revue entend se situer résolument *sur le terrain historique.* Mais la pensée missionnaire, la théologie de la mission, la spiritualité, la mentalité des agents de la mission relèvent d'une approche historique qui, dans toute la mesure du possible, doit tenir compte aussi bien des *missionnés* que des *missionnants,* autant de la réception que de l'annonce. [...]

En conclusion. Cette revue ne naît pas d'une démangeaison d'écriture ou d'une brusque attaque d'intellectualisme (les spiritains ne sont pas excessivement menacés dans ce domaine !). Elle se conçoit comme une forme d'animation missionnaire du monde de l'intelligence, comme un instrument de travail pour la mise en valeur d'un patrimoine qui revient aux Églises dont nous aidons à écrire les *Actes des Apôtres.*

Aujourd'hui, en octobre 2005, *Mémoire Spiritaine*, en 10 ans d'existence, a sorti **21 numéros** (avec celui que vous avez entre les mains), de 160 à 184 pages chacun. Quoique tirée seulement à 600 exemplaires (400 exemplaires diffusés, dont plus de 300 abonnements), elle touche des dizaines de pays.

Lue et appréciée au-delà du domaine auquel son titre semblait la limiter, elle a rapidement dépassé le monde spiritain, aussi bien par les sujets abordés que par les auteurs qui les traitaient. Parmi ces derniers, on trouve non seulement des historiens – des universités d'État et des Instituts catholiques – français et étrangers [1], mais aussi des membres de bien des instituts missionnaires, en plus des spiritains et spiritaines [2], dont un bon nombre dans l'enseignement supérieur ou la recherche : M.E.P. [3], Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs) [4], Missions Africaines de Lyon [5], Pères de Scheut [6], Frères des Écoles chrétiennes [7], Sœurs de Saint-Méen [8], Sœurs Servantes du Saint-Cœur de Marie [9], Franciscaines missionnaires de Marie [10]...

---

1. Lucien Abénon, Paul Airiau, Joseph Ballong, Olivier de Berranger, Carminella Biondi, Xavier Boniface, Philippe Boutry, Paule Brasseur, Madeleine Cartier, Gérard Cholvy, Paul Christophe, Giulio Cipollone, Luca Codignola, Jean Comby, Pascale Cornuel, Philippe Delisle, Jean-Dominique Durand, Léo Élisabeth, Roger Etchegaray, Prosper Ève, Salvador Éyezoo, Alain Forest, Jacques Gadille, David E. Gardinier, Paolo Giglioni, Charlotte Grand-Dufay, Marie-José Hoyet, Alain Huetz de lemps, Bruno Hübsch, Françoise Jacquin, Marie-Ange Kallanda, Philippe Laburthe-Tolra, Michel Lagrée, Claude Langlois, Annie Lenoble-Bart, Philippe Levillain, Catherine Marin, Phyllis M. Martin, Daniel Moulinet, Amédée Nagapen, Geneviève Nemo, Olivier Ouassongo, Roger Pasquier, Bernard Plongeron, Anne-Marie Poirier, Bernard A. Prince, Claude Prudhomme, Charles Raymond Ratongavao, Oissila Saaidia, Flora Sambia, Pierre Soumille, Ambrogio Spreafico, Marie-Christine Varachaud, Aldo Vendemiati, André Zysberg.

2. Arsène Aubert, Joseph Auzanneau, Ghislain de Banville, Roland Barcq, Pierre Buis, Adolphe Cabon, Joseph Carrard, René Charrier, Paul Coulon, Jean Criaud, Nazaire Diatta, Sr Anita Disier, Bernard Ducol, Jean Ernoult, Seán Farragher, Sr Josefa Maria Fernandes, Sr Olga Fonseca, Sr Paul Girolet, Émile Jacquot, Joseph Janin, Henry J. Koren, Michel legrain, Alexandre le roy, Henri Littner, Luke Mbefo, Christian de Mare, Robert Metzger, Joseph Michel, Gérard Morel, Sr Élise Muller, François Nicolas, Vincent O'Toole, Gille Pagès, Guy Pannier, Jean-Claude Pariat, Noël Perrot, Yves Pichon, Josef-Theodor Rath, Gaétan Renaud, Joseph Rubin, Pierre Schouver, Georges-Henri Thibault, Gérard Vieira.

3. Jean Guennou.

4. Joseph-Roger de Benoist, Jean-Claude Ceillier, François Renault.

5. Jean-Paul Eschlimann, Pierre Saulnier, Pierre Trichet.

6. François Bontinck.

7. Yves Poutet.

8. Marie Riou.

9. Suzanne Labrune, Martine Dunant.

10. Odile de Langavant.

Voici, d'ailleurs, la liste des numéros parus :

N° 1	De l'importance des Ancêtres pour inventer l'avenir… (1995/1).
N° 2	Renouveau missionnaire et question de l'esclavage (1802-1848). (1995/2).
N° 3	1845-1846 : un moment clé pour la mission. (1996/1).
N° 4	Joseph Michel (1912-1996), historien spiritain. (1996/2).
N° 5	Irlande, Nigeria central, Canada : affrontements de cultures. (1997/1).
N° 6	1830-1850 : Ozanam, Libermann et d'autres : la Bonne Nouvelle aux pauvres. (1997/2).
N° 7	De l'abolition de l'esclavage à la colonisation de l'Afrique. (1998/1).
N° 8	Mort et résurrection : le « Saint-Cœur de Marie » et le « Saint-Esprit » en 1848. (1998/2).
N° 9	L'esclavage, négation de l'humain. Colloque du Centre Saint-Louis de France, Rome, 6 et 7 novembre 1998. (1999/1).
N° 10	La part des femmes dans la mission en Afrique, XIX^{e}-XX^{e} siècles. (1999/2).
N° 11	Du mont Kilimandjaro au fleuve Congo. (2000/1).
N° 12	Approches des cultures africaines, de Mgr Le Roy à aujourd'hui. (2000/2).
N° 13	La France, pays de missionnaires, Journée d'études du Centre Saint-Louis de France, Rome, 5 octobre 2000. (2001/1).
N° 14	Le catholicisme et la vapeur au centre de l'Afrique : Mgr Augouard 1894. (2001/2).
N° 15	François Libermann, d'hier à aujourd'hui. 1802-1852-2002. (2002/1).
N° 16	Trois siècles d'histoire spiritaine. Préliminaires au Colloque de Paris. 14-16 novembre 2002. (2002/2).
N° 17	À la suite de Poullart des Places. (2003/1).
N° 18	Itinéraires de vocations spiritaines au XIX^{e} siècle. (2003/2).
N° 19	Haïti et les spiritains de 1843 à nos jours. (2004/1).
N° 20	Heurs et malheurs missionnaires début XX^{e} siècle. (2004/2).
N° 21	10^{e} anniversaire : De la mémoire à l'histoire. (2005/1).

Une réussite qui fait souhaiter un élargissement

La revue passe, dans les milieux historiens et spécialisés, pour une véritable réussite, qui n'a qu'un seul handicap, en quelque sorte, celui d'apparaître par son titre comme une revue « limitée », très « boutique spiritaine » – même si ce n'est pas vrai dans les faits, reconnaissent ceux qui la fréquentent. Dès le début et plus encore au cours des années, des voix se sont élevées pour suggérer un élargissement de la revue. Voici quelques

intéressants témoignages suggérant un élargissement, rendu possible, d'ailleurs, par le succès même d'une revue existant déjà depuis 10 ans (il serait plus difficile de proposer le lancement d'un tel projet à partir de zéro...) :

⇨ - Dès le premier numéro, si j'ai bonne mémoire, l'archiviste des Dominicains, le P. Montagnes, attirait ainsi l'attention : « Votre entreprise correspond à un besoin, non seulement de votre propre institut, mais aussi de la communauté historienne. Il faut penser à elle... »

⇨ - Jean COMBY, dans le texte de ses conclusions sur le Colloque international tenu à l'Institut catholique de Paris, en novembre 2002, sur le Troisième Centenaire des spiritains (1703-2003), pose la question : « *Mémoire Spiritaine* dont les thèmes dépassent largement la congrégation du Saint-Esprit et qui a suscité un regain d'intérêt universitaire pour l'histoire missionnaire, ne pourrait-elle pas reprendre la place de la *Revue d'histoire des missions* que Georges Goyau avait brillamment animée de 1924 à 1940 ? »

⇨ - Gérard CHOLVY, si connu dans le domaine de l'histoire religieuse, est revenu plusieurs fois sur ce thème. À propos du N° 16, il écrivait : « On se prend à rêver que... toutes les Congrégations aient la mémoire des spiritains. » et, à l'occasion du N° 17, à la suite de Jean Comby et lui faisant écho, il écrivait encore plus explicitement : « Je viens de recevoir le N° 17 de *Mémoire Spiritaine*, toujours de très haute tenue... Oui, il serait bon que la revue prenne la relève de la défunte *Revue d'Histoire des Missions*. Qui peut en décider ? Je suppose que vous avez déjà fait des avances aux congrégations (nombreuses) concernées, mais peut-être pas intéressées pour diverses raisons dont leur pauvreté en moyens humains... Bravo. »

⇨ - Philippe DELISLE, maître de conférences en histoire contemporaine à l'Université de Lyon III, membre de l'Institut d'Histoire du Christianisme, président du CREDIC : « Depuis quelques années, l'intérêt pour la littérature missionnaire s'est accru, aussi bien chez les historiens du culturel que chez les littéraires, qui trouvent là un matériau abondant et relativement peu défriché. Les groupes de recherche et les colloques se sont multipliés : pour son seul deuxième semestre 2004, on peut, par exemple, mentionner une rencontre sur la Bretagne missionnaire organisée par l'Université d'Angers, et une autre sur la conversion gérée par l'Université de Versailles. Mais il manque encore un support régulier qui permette la publication des journées d'études, recense les parutions sur le thème, et enfin assure le lien entre les différents groupes de recherche. Pour un centre indépendant comme le CREDIC mais aussi pour une équipe universitaire comme RESEA (Religions, Sociétés et Acculturations) dans le nom de laquelle le A de « acculturations » marque bien la volonté d'accorder toute sa place à l'histoire missionnaire, l'élargissement de la revue *Mémoire Spiritaine* offrirait des perspectives extrêmement stimulantes. »

Les témoignages cités de Jean Comby et Gérard Cholvy font tous les deux allusion à la célèbre *Revue d'Histoire des Missions*, disparue au début de la seconde guerre mondiale. Or, il se trouve que le projet de cette revue avait reçu, lors de sa fondation, l'appui très ferme de Mgr Le Roy, supérieur général des spiritains. On peut, en effet, lire dans le *Bulletin Général* spiritain, N° 426, de février 1926 (Tome 32), p. 500 :

> **Les Amis des Missions**
>
> Une Association nouvelle s'est fondée à Paris en décembre 1923, dans le but de faire connaître au public français qui les ignore l'histoire des Missions catholiques à l'étranger. Pour y parvenir, divers moyens ont été adoptés : publications spéciales, conférences, articles sur les Missions dans les grands journaux, fondation d'une Bibliothèque des Missions ouverte au public. [...]
>
> Parmi les publications entreprises par les *Amis des Missions* sous la direction de M. Georges Goyau, il en est une périodique, la *Revue d'Histoire des Missions*, que nous recommandons à l'attention de nos confrères. C'est une revue trimestrielle de 160 pages au numéro. Elle accepte la collaboration de toutes les Congrégations et Sociétés vouées aux Missions à l'étranger et renseigne en outre très exactement sur tout ce qui paraît au sujet des Missions. la Maison-Mère se propose d'y insérer quelques études sur le passé de nos œuvres ; à ces divers titres il conviendrait que cette Revue eut une large entrée chez nous. L'abonnement pour un an est fixé à 35 francs pour la France, à 40 francs pour l'étranger. Administration de la revue « Éditions Spes », 17, rue Soufflot, Paris (V^{e}).

Les grandes lignes d'un nouveau projet

Après y avoir longuement réfléchi et en avoir souvent parlé avec de nombreuses personnes – historiens et membres des diverses congrégations missionnaires masculines et féminines –, le signataire de ces lignes (Paul Coulon, directeur de *Mémoire Spiritaine* depuis les origines) a pensé qu'il était possible de faire *pour l'histoire de la Mission* ce que la revue *Spiritus* avait fait pour la théologie, la pastorale et la spiritualité, mais en une collaboration plus large encore :

- une réalisation commune aux instituts missionnaires intéressés, représentés par leurs centres d'Archives ;
- en collaboration avec un ensemble de centres universitaires travaillant sur l'histoire des missions chrétiennes à un « moment où les groupes de recherche universitaire dédiés à l'étude de la littérature missionnaire se multiplient dans l'espace francophone », comme le disait récemment Claude Prudhomme [11] ;
- éditée par une maison d'édition bien connue, *Karthala*, où l'on trouve déjà plusieurs collections consacrées au christianisme (notamment du Sud), dont la collection historique « Mémoire d'Églises » fondée en 1999, dirigée par Paul Coulon, et comptant déjà une trentaine de titres ;
- qui pourrait prendre le titre suivant, issu de toute une série d'échanges : *Histoire et missions chrétiennes (H. M. C.)*, à raison de 4 livraisons annuelles de 160 pages [12].

Il n'existe pas dans le monde francophone de revue d'*histoire* consacrée aux missions chrétiennes [13]. Les grandes revues d'histoire – comme la *RHE* (*Revue d'Histoire Ecclésiastique*) et la *RHEF* (*Revue d'Histoire de l'Église de France*) – ne publient qu'occasionnellement des articles concernant l'histoire missionnaire. Mais ce domaine prend une telle place actuellement dans les recherches universitaires qu'inévitablement quelqu'un ou quelque maison d'édition fera quelque chose dans ce sens... Les instituts missionnaires ont intérêt à en prendre l'initiative en lien avec la recherche universitaire.

Des contacts pris, il ressort qu'une dizaine de centres universitaires – en France et à l'étranger (Belgique, Canada, Cameroun...) – peuvent être envisagés comme partants dans ce projet qui devrait être créé sous forme d'une *Association Loi 1901* unissant des *centres universitaires* et des *instituts missionnaires*, plus exactement les *centres historiques et archivistiques* de ces instituts. Un modèle existe déjà : celui de la revue *Politique africaine*, éditée par Karthala, et qui, depuis 20 ans, fonctionne suivant ce principe.

11. Dans une recension récente : *Cristianesimo nella storia*, vol. XXV/3, Recensioni, p. 1062.

12. À moins de 4 numéros annuels, on n'est pas reconnu comme revue, pour les tarifs postaux notamment.

13. À Lausanne, vient d'être relancée la revue *Le Fait missionnaire*. Toutefois, elle n'est pas exclusivement dédiée à *l'histoire*, mais se consacre également à la théologie, aux sciences humaines, et publie des articles aussi bien en anglais qu'en français...

D'après Karthala, il est possible pour une revue scientifique de ce type d'obtenir des subventions du Centre National des Lettres. Les laboratoires universitaires s'engageant dans ce projet peuvent également programmer des fonds pour l'édition de tel ou tel numéro dont ils prennent en charge la préparation du dossier central (100 p. environ sur 160 p.).

Concrètement, a été pensé un mode de fonctionnement d'une revue d'histoire inter-universités et inter-instituts qui serait *moins lourd* que celui de *Spiritus* en termes de *personnel* et de *finances*, mode décentralisé rendu possible par les facilités du Web. La transformation, comme l'avait fait *Spiritus*, en « association », permettrait d'obtenir la participation de centres universitaires publics (et laïcs) comme ceux de Lyon ou d'associations comme le CREDIC ou le GRIEM qui prendraient leur part à la confection de la revue. Le comité de rédaction répartira annuellement la préparation des numéros par thème à tel responsable de telle université ou de tel institut, par exemple : le premier numéro de l'année prochaine aux spiritains (Paul Coulon), le second aux Missionnaires d'Afrique (Jean-Claude Ceillier), le troisième au Centre André Latreille de Lyon (Philippe Delisle), etc.

La participation des instituts missionnaires se ferait : sous forme intellectuelle, même si on n'a pas d'historiens propres, en accueillant et en guidant les chercheurs dans leurs fonds d'archives pour travailler sur les thèmes choisis et, sur le plan financier, par les abonnements pris et encouragés.

La réussite de la revue *Mémoire Spiritaine* depuis dix ans et le fait que Paul Coulon, à la retraite de l'Institut catholique de Paris à partir de maintenant et affecté à la recherche par ses supérieurs, pourra continuer et intensifier son travail aux éditions Karthala, et donc pour la future revue, tout cela permet de penser que ce projet est raisonnable et a de bonnes chances d'aboutir.

Une séance de travail avec les Universités de Lyon 2 et Lyon 3, avec les membres du CREDIC (Lyon) et du GRIEM (Catho de Paris) a permis d'envisager une possible mise en route selon le planning suivant :

- Décembre 2005 : constitution de l'Association avec tous ceux qui sont partants (d'autres pourront s'y adjoindre ensuite) et répartition du travail par équipe pour les 4 premiers numéros ;
- Année 2006 : préparation de ces numéros durant toute l'année ;
- Sortie du numéro 1 début janvier 2007.

En conclusion

Tel qu'il est présenté ici, ce dossier n'est qu'ébauché. Tous les détails concernant le mode de fonctionnement ne peuvent être fournis ici. Des précisions pourront être fournies à la demande, ou par oral. La réunion constituante de l'association pour la nouvelle revue se tiendra à Paris, probablement le 10 décembre : tous ceux – personnes, ou instituts – qui seraient intéressés peuvent y venir ; à leur demande, nous leur ferons parvenir les indications de lieu et d'horaire.

Il est important de retenir que, pour le moment et au moins pour encore trois numéros (en plus de celui-ci), c'est-à-dire jusqu'à la fin 2006, *Mémoire Spiritaine* continue son chemin. Si ce projet ne devait pas se réaliser ou prenait du retard, l'équipe actuelle de la revue avec ses collaborateurs continuerait à produire la revue tant que Dieu et ses représentants le permettraient...

Pour appuyer ce projet, nous avons reçu deux intéressantes lettres : celle du dernier supérieur général spiritain, Pierre SCHOUVER, ainsi qu'une autre de celui qui lui a succédé, Jean-Paul HOCH, ce dernier jetant même sur l'entreprise un regard véritablement « mondialisé »... On les trouvera ci-dessous en annexes.

ANNEXE I

Lettre de Pierre SCHOUVER
supérieur général de la congrégation du Saint-Esprit (1992-2004) au sujet de l'élargissement de la revue *Mémoire Spiritaine*

Rome, le 10 juin 2004
P. Paul Coulon, Directeur de la revue *Mémoire Spiritaine,*

Bonjour Paul,

Le projet d'avenir de *Mémoire Spiritaine* dont tu m'as parlé dans ta dernière lettre me paraît excellent. Je sais que la revue est appréciée par beaucoup de Spiritains et je me suis rendu compte, dans mes relations avec des Supérieurs d'Instituts missionnaires, qu'elle l'est également au-delà de notre congrégation.

Notre histoire spiritaine de 300 ans, étudiée par nos historiens, a suscité un nouveau et grand intérêt. Elle est devenue source d'inspiration par la lecture et par de nombreuses retraites et célébrations. Elle a suscité l'intérêt dans toutes nos circonscriptions et dans l'ensemble de nos membres, malgré notre grande diversité aujourd'hui. Revenue à la surface, notre histoire a produit chez nous comme un nouveau contact avec notre congrégation. Elle a montré que celle-ci est plus riche et plus variée que nos vues parfois simplistes et que les petitesses qui nous déçoivent ou nous irritent. Je crois que la perspective historique est entrée davantage dans notre engagement missionnaire et dans notre foi elle-même. Poullart des Places, Libermann, Brottier et d'autres sont redevenus des témoins pour notre temps.

Croire et évangéliser sont des engagements qui ne vont pas d'eux-mêmes aujourd'hui. Autrefois on nous proposait une apologétique abstraite. Il en reste encore dans les programmes et les livres des centres de formation. Mais pour la vie personnelle et l'évangélisation, l'abstraction n'a plus guère cours. *L'homme contemporain écoute plus volontiers les témoins que les maîtres... ou s'il écoute les maîtres, c'est parce qu'ils sont témoins* (EN 41). Je crois que l'histoire telle qu'elle est écrite dans *Mémoire Spiritaine* est un genre de lecture que goûtent nos contemporains. Elle est dans la ligne du témoignage. Pour nous tous et en particulier pour les jeunes en formation, elle nous apporte quelque chose du rayonnement du charisme de nos fondateurs.

La performance des dix ans de la revue rend crédible la réussite d'une aventure plus vaste. Le défi est celui de la rencontre d'autres traditions spirituelles et missionnaires, avec tout leur héritage singulier. Mais les convergences ne manquent pas et les évolutions d'après Vatican II nous ont rapprochés. Les collaborations qui existent déjà entre nous sont un signe que nous n'allons pas nous faire concurrence. Plus profondément, nous croyons que la diversité des témoignages est une grande richesse. Par ailleurs, en dépassant les limites particulières d'un seul institut, la revue

pourrait briser une certaine image de publication réservée à un cercle fermé et intéresser plus facilement un public plus vaste.

L'ouverture de *Mémoire Spiritaine* à d'autres Instituts a aussi des avantages pratiques, le premier étant l'apport de nouveaux historiens qui rendront plus facile la préparation des numéros et la production continue d'une histoire de qualité.

Je soutiens donc sans réticence le projet de l'extension de *Mémoire Spiritaine,* sous un nom nouveau, à d'autres Instituts missionnaires.

Bon vent à toi Paul, aux collaborateurs et à ceux qui vont nous rejoindre sur le pont. Avec un grand merci pour le travail accompli,

et mes salutations fraternelles,

Pierre Schouver, C.S.Sp.

Annexe II

Lettre de Jean-Paul Hoch

supérieur général de la congrégation du Saint-Esprit depuis juillet 2004 au sujet de l'élargissement de la revue *Mémoire Spiritaine*

Rome, le samedi 12 février 2005
P. Paul Coulon, Directeur de la revue *Mémoire Spiritaine,*

Cher Paul,

Ce n'est qu'à mon retour de la retraite du conseil général, quelque part dans les froides et saintes montagnes d'Italie, que j'ai pris connaissance de ton message du 6 février. Grand merci pour toutes les informations que tu me donnes au sujet de l'élargissement de *Mémoire Spiritaine.* J'ai confiance que ce projet se réalisera et que tout le monde comprendra que nous, et les autres congrégations missionnaires, avons aussi un devoir de « rendre compte » de notre propre histoire, selon les normes admises aujourd'hui par le monde universitaire et scientifique. Nous ne pouvons pas continuer à nous plaindre du fait que les autres ne nous comprennent pas, présentent mal notre passé, déforment la réalité, manquent de culture religieuse, et, en même temps, refuser de collaborer largement, ouvertement, sincèrement, avec ces mêmes « autres ». Ici et là, je remarque parfois que certains milieux ecclésiastiques font beaucoup d'efforts pour ouvrir leurs archives, présenter leur histoire, faire de la publicité pour leurs « grands personnages », mais à condition que ne soit publié que ce qui est à l'avantage et à l'honneur de ces mêmes milieux. Ce n'est pas ainsi, je pense, que nous devons faire de l'histoire. Nous ne devons ni condamner, ni

canoniser, mais raconter, faire ressortir un temps, un milieu, un contexte, une utopie, mettre en rapport des personnes, des événements, des mentalités entre lesquels, à première vue, il n'existe aucun rapport, et, ce faisant, permettre aux lecteurs, et particulièrement aux croyants parmi eux, de découvrir comme un « sens caché », et de nourrir, dans leur présent, souvent si obscur et incertain, une lumière d'espérance.

Les efforts que tu fais, et je devine combien cela doit être prenant et fatigant, vont dans ce sens. Je pense que beaucoup d'autres congrégations missionnaires s'intéresseront à ce projet, en particulier, les congrégations féminines. Ces dernières sont malheureusement, et aujourd'hui encore, sauf dans *Mémoire Spiritaine*, les grandes oubliées de l'« histoire de la Mission ». Or, d'après ma petite et courte expérience personnelle, aussi bien en Afrique qu'à Taïwan, ce sont à elles que l'Église doit l'essentiel de ses « succès » apostoliques. Ce n'est pas pour rien que Libermann a consacré sa petite société au Cœur Immaculé de Marie...

Toujours à propos du projet d'élargissement de *Mémoire Spiritaine*, comme pour ajouter encore aux difficultés présentes, j'ai une préoccupation dont je voudrais te faire part. Bien sûr, *Mémoire Spiritaine* est et sera une revue née et diffusée en milieu francophone. Mais ne faudrait-il pas songer à l'élargir à d'autres horizons linguistiques et culturels ? Non pas – telle n'est pas mon idée –, qu'il faille envisager de la traduire purement et simplement en d'autres langues, mais plutôt se mettre en relation avec des revues et cercles, poursuivant le même but, mais dans d'autres milieux et dans d'autres langues, pour créer échanges et enrichissements mutuels. Pour dire les choses carrément, je ne sais pas si, en France, on se rend compte avec assez de clairvoyance, que le monde francophone n'est plus, et ne sera sans doute plus jamais, le « centre intellectuel » du monde ! En attendant – dans combien de temps ? – l'émergence de puissants et influents foyers culturels chinois, indiens, africains, il faut bien constater que l'essentiel de la recherche actuelle se fait dans le monde anglophone et luso-hispanophone. Si la future revue *HMC* [*Histoire & Missions chrétiennes*] n'arrive pas à se brancher sur ces centres, elle risque fort de rester une revue « régionale » sans grande influence et audience dans le reste du monde. Or, la plupart des congrégations qui sont susceptibles de s'intéresser au projet, sont internationales. C'est là un atout précieux dont nous devons profiter et faire profiter les milieux universitaires français... [...]

Avec toute mon amitié,

Jean-Paul Hoch.

Mémoire Spiritaine, n° 21, premier semestre 2005, p. 23 à p. 54.

Alexandre Monnet (1812-1849) dans le concert abolitionniste océano-indien

Prosper Ève *

Né le 4 janvier 1812 à Mouchin près de Lille, ordonné prêtre le 18 juin 1837, arrivé à Bourbon le 9 juin 1840, Alexandre Monnet devient vicaire à Saint-Denis avant d'être nommé curé de la plus grosse paroisse de la colonie, Saint-Paul, en août 1843. Il accompagne le 9 juin 1845 des jésuites qui ambitionnent d'évangéliser Madagascar. Cette mission repoussée par les Malgaches se solde par un échec. Revenu dans la colonie en novembre, il se rend en France le 14 mars 1846 pour revoir ses parents et recevoir la Légion d'Honneur. Lorsque les colons bourbonnais apprennent pendant son absence qu'une pétition réclamant l'abolition de l'esclavage circule à Paris, ils l'accusent immédiatement d'être responsable d'une telle initiative. Ils ne veulent plus le voir à Bourbon. Au début de l'année 1847, le gouverneur fait part au ministre de leur décision et lui demande de le retenir en France. Ils sont

* Prosper Ève, professeur d'Histoire Moderne à l'Université de La Réunion, a notamment publié en 2003, à Paris, aux éditions Karthala en coédition avec l'Université de La Réunion : *Les Esclaves de Bourbon. La mer et la montagne* (308 p.). En plus de nombreux articles, il a publié sur l'histoire religieuse de l'île : *Du torchis à la pierre. La Congrégation des Filles de Marie, 1849-1999. Le triomphe de l'amour*, Saint-André (Île de La Réunion), Imprimerie Graphica, 1999, 446 p. ; *L'Église en terre réunionnais (1830-1960)*, La Saline (Île de La Réunion), Éditions G.R.A.H.TER, 1999 ; *Itinéraire d'une Tamponnaise née en 1914*, La Saline (Île de La Réunion), Éditions G.R.A.H.TER, 2000 ; *Mère Marie Magdeleine de la Croix (1810-1889)*, 2001 ; *L'engagement de l'abbé Alexandre Monnet dans l'océan Indien (1840-1849)*, La Saline (Île de La Réunion), Éditions G.R.A.H.TER, 2002, 166 p.

stupéfaits lorsque son retour est signalé. À son arrivée le 12 septembre 1847, la rue menant du Barachois à la cure de Saint-Denis est à eux. Pour bien montrer qu'il est de leur côté, le gouverneur Graëb décide de l'expulser. C'est chose faite le 28 septembre 1847, même s'il est encore épuisé par le voyage qu'il vient d'entreprendre et même s'il n'est pas encore en possession de tous ses effets. Sur intervention du Père Libermann, il est nommé évêque de Pella et vicaire apostolique de Madagascar, le 3 octobre 1848. Personne ne le retient en France, alors qu'il est certainement sérieusement malade. Tout se passe comme si pour le missionnaire, mourir dans les colonies lointaines était un moyen efficace pour être sauvé. Il quitte la France le 7 juin 1849 et arrive à Bourbon le 19 octobre 1849, où il effectue un court séjour à la Rivière-des-Pluies, jusqu'au 8 novembre, pour revoir ses enfants, c'est-à-dire les anciens esclaves qu'il a catéchisés, avant de rejoindre son vicariat. Quand il entreprend ce dernier voyage dans l'océan Indien, il n'a que trente-sept ans, mais sa santé est certainement chancelante. Il sait qu'il ne lui reste plus longtemps à vivre, puisqu'en pleine mer, le 21 septembre 1849, il rédige un testament olographe dans lequel il annonce sa mort possible dans l'une des îles de l'océan Indien (Bourbon, l'île de France, Madagascar, ou Mayotte) [1]. Il meurt le 1er décembre 1849 en posant ses pieds à Dzaoudzi.

Alexandre Monnet n'est pas le premier prêtre à avoir été accusé d'être un abolitionniste. Aux premiers jours de la révolution à Bourbon, en janvier 1791, à Saint-Louis, les frères Hoarau, dont l'un est officier municipal et l'autre major de la garde nationale, accusent le curé Lafosse d'être laxiste envers ses esclaves

1. « Dépôt testament olographe de M. A. H. Monnet, évêque de Pella, vicaire apostolique de Madagascar, Acte n° 6, 21 janvier 1850 :

« Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

Je soussigné Alexandre Hypolite Monnet, évêque de Pella vicaire apostolique de Madagascar déclare que le présent écrit est mon testament que je confie à M. Ferroy, mon vicaire général, le chargeant de le faire exécuteur testamentaire fidèlement recommandant mon âme aux prières de la Mission et de mes parents.

1°) je donne et lègue à celui qui sera nommé par le Saint-Siège, mon successeur au vicariat apostolique de Madagascar tout ce que je posséderai à l'heure de ma mort à l'île de la Réunion, à Maurice, à Mayotte et dépendances, et à Madagascar.

2°) j'excepte mon linge de corps, chemise, mon chapelet en argent, ma croix et médailles en argent, bénites par Pie IX, mon petit anneau pastoral, ma croix pectorale avec la chaîne en cuivre doré, ma croix d'honneur, ma cane et mon grand manteau, que je lègue à mon père et à ma mère, comme souvenir.

3°) j'excepte encore, mon aube avec les saints noms de Jésus et de Marie qui m'a été donnée par les cousines Bernard que je lègue à l'église de Mouchin.

En mer, le 21 septembre 1849. »

Archives départementales de La Réunion (ADR), Mottet.

Portrait de Mgr Alexandre Monnet, en vicaire apostolique.

Dans sa main droite, le rouleau porte le titre de *Madagascar* ;
le doigt de sa main gauche repose sur une bible en latin, *Biblia sacra*.
Tableau conservé à la cure de la Rivière-des-Pluies, donné à La Réunion
par le petit-neveu de Mgr Monnet. Cliché : I. de Witte.

et d'être favorable à l'abolition, parce qu'il s'est opposé à la vente des esclaves de la cure pour le compte de l'État en s'appuyant sur le droit, car « la constitution française reconnaît tout homme libre essentiellement » [2].

La sanction qui frappe Monnet le 28 septembre 1847 repose sur des accusations infondées, mais cela ne signifie pas qu'il faille négliger sa participation au débat sur les nuisances du système esclavagiste et l'émancipation des esclaves. Sa voix n'est pas isolée. À Maurice comme à Bourbon, dans le second quart du XIX^e^ siècle, d'autres soutiennent la solution de l'émancipation. Aussi la comparaison de son discours avec celui des autres penseurs devient impérative à qui veut apprécier sa pertinence.

-I-

Être *abolitionniste* dans les Mascareignes

Entre les deux termes, *abolitionniste* et *anti-esclavagiste*, il existe certes une continuité, mais aussi une différence qualitative, qu'il vaut mieux préciser pour éviter toute confusion.

L'anti-esclavagiste, c'est celui qui s'en tient à la condamnation de la pratique de l'esclavage. Il ne milite pas pour sa disparition, il s'en accommode, il ne prévoit pas de voie de sortie à court, à moyen ou à long terme. Dans les faits, on peut se dire libéral et être anti-esclavagiste, mais cela ne signifie nullement qu'on agit pour que ce système disparaisse, pour qu'on propose un plan de rechange. Ainsi, les Francs Créoles, se disent libéraux : ils ne sont pas abolitionnistes ; ils peuvent critiquer le système, sans plus ; ils ne proposent pas sa disparition ; ce serait commettre une grave erreur d'interprétation et leur faire par la même occasion beaucoup d'honneur que de leur attribuer le titre d'abolitionniste. L'article 10 de leur profession de foi est limpide sur le sujet : « Le Franc-créole considère l'esclavage comme un fait que le temps seul et les causes morales peuvent améliorer. Les lois ou règlements qui auraient pour but de porter atteinte à l'esclavage doivent être repoussés comme attentatoires à l'ordre public, violatoires *(sic)* de l'article de la Charte, [...] dangereux pour la sûreté et la prospérité du pays, et contraires non seulement à l'intérêt du maître, mais encore à l'intérêt bien entendu des

2. Claude PRUDHOMME, *Histoire religieuse de La Réunion*, Paris, Karthala, 1984, p. 34.

esclaves ». Ils sont pour un aménagement du système, pour un replâtrage afin d'éviter les abus. L'article suivant rappelle que l'humanité est « un devoir de premier ordre envers les esclaves » et que tout Franc-Créole « fait vœu pour l'amélioration du sort des esclaves » [3]. Les membres de cette association brillent par leur générosité. Ils veulent la liberté pour eux, mais pas pour les autres.

De même, le journaliste et romancier Eugène Dayot est au mieux un anti-esclavagiste, mais pas un abolitionniste. Dans *Les Marrons,* Louis-Timagène Houat apparaît anti-esclavagiste, sans être pour autant abolitionniste. Dans *Le Journal de Marguerite*, son auteur, Victorine Monniot, paraît, elle aussi, anti-esclavagiste, quand elle qualifie l'esclavage « d'horrible » et ne comprend pas que des Blancs puissent s'acharner à vendre des êtres qui sont leurs frères [4].

L'anti-esclavagisme puise ses racines à deux sources. Il existe un anti-esclavagisme d'essence religieuse, chrétienne. Sa philosophie s'enracine dans un égalitarisme évangélique. L'humanité entière ayant la même origine avec Adam et Ève, toute forme d'exploitation n'a pas de légitimité. Un autre anti-esclavagisme fait référence au droit naturel. L'égalité entre les hommes est un fait de nature. Les chefs de file de ce courant sont : Diderot [5] et l'abbé Raynal [6]. Un personnage réalise la synthèse de ces courants. Il s'agit de l'abbé Grégoire [7], qui tout en étant prêtre catholique se réclame du droit naturel.

Il existe un troisième courant : l'anti-esclavagisme d'origine économique. Il regroupe les libéraux qui considèrent que le travail libre rapporte plus que le travail servile ; ils condamnent le système, car ils jugent cette forme de travail dépassé, peu productif et peu rentable.

L'abolitionniste va plus loin que l'anti-esclavagiste ; il ne fait pas que contester le système et imaginer un toilettage du système dans le but de l'humaniser ; il prévoit les modalités de sortie. Il évoque l'organisation de la

3. Louis BRUNET, *Histoire de l'Association des Francs-Créoles*, Drouhet fils, Saint-Denis, 1884-1885.

4. Victorine MONNIOT, *Journal de Marguerite*, t. 2, p. 137.

5. Denis Diderot (1713-1784), écrivain et philosophe, doit sa gloire à l'*Encyclopédie* qu'il anime pendant vingt ans.

6. Guillaume Raynal (abbé, 1713-1796), s'élève contre la colonisation et le clergé dans son *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (1770).

7. Henri Grégoire (dit l'abbé) (1750-1831) ecclésiastique prête serment à la Constitution civile du clergé (1790) est à l'origine de l'émancipation des Juifs français. Evêque constitutionnel de Loir-et-Cher (1791), député à la Convention, il fait voter l'abolition de l'esclavage (1794). Sénateur en 1802, il s'oppose au despotisme napoléonien.

société post-esclavagiste. L'abolitionniste n'est pas un simple réformateur, il ne se place pas dans une logique de maintien de l'esclavage ou d'aménagement du système, mais dans la perspective de l'avenir sans esclave. Il pense l'avenir sans esclaves des colonies.

Parmi les abolitionnistes, il faut distinguer deux tendances ; les radicaux qui veulent la fin immédiate du système esclavagiste et les gradualistes qui veulent une élimination par voie d'extinction, une disparition sans crise, sans violence.

Lorsqu'elle définit la famille abolitionniste dans *Abolitionnistes de l'esclavage et réformateurs des colonies (1821-1851)* [8], l'historienne Nelly Schmidt précise qu'à l'origine ce mot intègre, tout autant ceux qui travaillent en vue de l'émancipation des esclaves, que ceux qui éprouvent de la sympathie à leur égard.

La position des colons à l'Île Bourbon

En refusant d'appliquer le décret d'abolition du 4 février 1794, lorsque les deux émissaires du Directoire (René Gascon Baco de La Chapelle et Étienne Laurent Pierre Burnel) arrivent dans l'océan Indien en 1796, les colons bourbonnais affichent leur attachement viscéral au système esclavagiste. De même, lorsque vingt ans plus tard, ils boycottent l'application du décret interdisant la traite des Noirs à partir de 1817, en faisant rentrer clandestinement des esclaves dans la colonie, ils montrent qu'ils ne veulent pas tourner la page et qu'ils restent convaincus que l'esclavage est la meilleure forme d'exploitation économique pour la colonie. En 1836, lorsque le ministre des Colonies communique aux délégués coloniaux un projet sur le pécule et le rachat forcé que ceux-ci renvoient aux Conseils coloniaux afin d'habituer les esprits de la colonie à l'idée d'émancipation, à Bourbon, ces projets sont repoussés. Les conseillers bourbonnais optent pour l'attentisme : « Observons et attendons » rapporte le président au nom de ses collègues. Le Conseil colonial entend refuser son concours à des mesures sur l'action et le progrès desquelles il est réellement sans influence et que son intervention apparente semblerait légitimer. Les menaces d'émancipation générales sont elles-mêmes un obstacle à de prétendues améliorations sans autre effet sur

8. Nelly SCHMIDT, *Abolitionnistes de l'esclavage et réformateurs des colonies (1821-1851)*, Paris, Karthala, 2000, 1196 p.

l'esclave que de diminuer leur prix. Le Conseil colonial de Bourbon considère que la colonie a déjà apporté « toutes les améliorations compatibles avec ses ressources » et qu'il « ne lui en reste plus à faire » [9].

Jusqu'à la fin de l'année décisive, la plupart des maîtres refusent l'abolition. Ils craignent, selon le voyageur M. C. Lavollée, présent dans la colonie en 1844, « que les nègres, ne se livrent tout d'abord à leurs instincts de paresse et au débordement de leurs passions brutales ; [...] et que devenus libres, ils ne jettent avec mépris la bêche et la houe, symboles abhorrés de la servitude [10] ».

Les positions à l'Île Maurice

À l'île Maurice, à l'approche de l'abolition, le journal *La Balance* [11] qui succède en 1832 au *Journal Général de l'île Maurice* et qui a pour responsable L. Berquin, incarne le courant abolitionniste. Pour *La Balance,* l'esclavage est la conséquence d'une « injustice commise par des hommes envers d'autres hommes ». Dès lors, son abolition est un « sacrifice utile à la cause sacrée de l'humanité » et l'émancipation des esclaves est « un grand acte de justice que veut donner le XIXe siècle aux siècles à venir ». Mais si la liberté est une justice, l'indemnité est aussi une justice. Car les colons ne peuvent être frustrés de biens qu'ils possèdent d'après la loi, sinon ils seraient ruinés. Réduire les Blancs à la pauvreté, c'est les faire rentrer en esclavage. L'esclavage pour les Blancs serait donc d'être pauvre. Il ne vient pas à l'idée

9. Sully BRUNET, *Aux habitants de l'île de La Réunion*, Saint-Denis, Lahuppe, p. 9.

10. M. C. LAVOLLÉE, *Voyage en Chine*, p. 101.

11. Archives Nationales de l'Île Maurice (ANM), *La Balance*, imprimée chez J. Vallet et V. Asselin, paraît les lundi et mardi sur quatre pages en deux colonnes, format 32 x 20 cm. Le premier numéro de ce journal est édité le 2 avril 1832. Il porte comme illustration, en haut de la première page, une balance romaine. L'éditeur responsable des 48 premiers numéros est un certain Louis Bouton. Le 20 septembre 1832, Louis Berquin devient gérant ; il est relevé par C. Petitbien, le 23 octobre. Le journal ne paraît plus du 4 mars 1833 au 1er août 1833. En fait, il est édité sous un autre nom, *Le Colonial*, qui porte en tête la représentation d'un voilier et revendique, cette fois-ci, comme devise : « Diversité, Impartialité ». La numéro 5 du lundi 1er avril 1833 est illustré par un paysan fatigué ou découragé, prenant appui sur le manche de sa fourche devant une cabane délabrée. C'est le même imprimeur qui publie cette feuille, V. Asselin. Le 4 avril, il avise ses abonnés que le journal disparaît, car il ne peut couvrir ses frais. *La Balance* passe pour être le porte-parole de « la faction intransigeante de la population de couleur ». Le 1er août, il reparaît, sans en-tête illustrée, sous la même devise « Justice, Humanité », mais il se définit en sous-titre comme une « Feuille Politique, Commerciale et Littéraire ». L'illustration d'en-tête réapparaît à partir du 14 juillet 1834 ; elle est plus élaborée : la balance romaine est croisée d'un sceptre et d'une épée.

du rédacteur de *La Balance* de se demander si les esclaves nouvellement affranchis, seraient eux toujours en esclavage, s'ils restent pauvres après l'abolition. La pauvreté des Blancs inquiète, mais pas celle des futurs affranchis, très certainement parce que leur vie a toujours été faite de privations. Ce journal propose d'ailleurs que tous les colons soient indemnisés, qu'ils soient propriétaires d'esclaves ou non. Tout simplement, parce qu'après l'abolition de l'esclavage, même les autres propriétaires de meubles ou d'immeubles seraient ruinés, dès lors que tout le système colonial est dépendant de l'esclavage. Cependant, même cet organe de presse est opposé à l'application de l'Ordre en Conseil du 2 novembre 1831 et à la venue de Protecteurs d'esclaves. Il parle de « violation de domicile », de « persécution de toute nature », « d'espionnage inquisitorial ». Toutes les mesures propres à améliorer le sort des esclaves sont dénoncées comme inutiles. Pour *La Balance,* l'abolition ne doit pas être précédée par un changement du quotidien de l'esclave, qui se solderait par une augmentation des dépenses des maîtres. Ce n'est pas au moment où le gouvernement veut en finir avec le système esclavagiste qu'il doit leur imposer des dépenses supplémentaires. Cette attitude suffit à montrer que les colons mauriciens après l'achat de leurs esclaves ont toujours limité leurs dépenses pour leur entretien. Voilà pourquoi ils considèrent que puisque le gouvernement britannique veut abolir le système esclavagiste, le moment est mal choisi pour leur imposer des dépenses pour ces travailleurs forcés. *La Balance* se fait fort de préciser que les mesures proposées ne coïncident pas avec les mœurs. « L'obligation imposée pour le don de souliers à un esclave fera rire de pitié tous ceux qui connaissent les colonies », car les affranchis nouveaux ou anciens, des Blancs même, « préfèrent marcher nu pieds plutôt que de se gêner dans une chaussure désagréable pour ceux qui n'y sont point faits ». « Les chapeaux fort commodes pour les têtes européennes » ne sont pas « d'une nécessité indispensable pour les fronts laineux des Africains, qui d'ailleurs vont vendre cette coiffure ou l'échanger pour quelques verres d'arack ». Le rédacteur de ce journal précise qu'en la matière, il exprime l'opinion « de tous les colons sages et raisonnables ». *La Balance* combat de son mieux cet Ordre en Conseil. Le 8 juin 1832, la venue du procureur général John Jeremie, porteur de l'Ordre en Conseil, paraît comme un acte contre nature. Comme ce dernier affirme que l'Angleterre n'a rien à perdre en procédant à l'émancipation des esclaves, il est vécu par les esclaves comme un « Grand Dou Monde » venant leur apporter la liberté. Aussi *La Balance* ne manque-t-il pas de parler des absurdités qui circulent parmi les esclaves à l'effet que les Blancs s'arment pour s'opposer à cette mesure afin de combattre les soldats anglais. Jérémie soutient que l'esclavage est une honte pour l'Angleterre et qu'il faut l'effacer. Il est grand temps pour lui de

sacrifier les colonies car « elles sont laides, épuisées, avides, infertiles ». Jérémie paraît comme un agent de la société anti-esclavagiste et anti-coloniale, parce qu'il veut que l'esclave reçoive un salaire au lieu d'une ration de vivres et que la punition de l'esclave soit définie par un juge de paix et non par le maître. *La Balance* et *Le Cernéen* [12] critiquent l'Ordre en conseil du 2 novembre 1831. Le 30 décembre 1833, *Le Cernéen* écrit : « Si le noir, ne concevant la liberté que comme il n'est d'ailleurs trop naturel qu'il la conçoive, c'est-à-dire, sans restriction et sans condition, n'en use que pour ne rien faire, et se livrer à toute la brutalité de ses penchants grossiers, ou ne veut travailler que juste pour satisfaire à ses besoins si simples... si la grande culture n'est plus possible, alors l'industrie productrice disparaît, la ruine est générale et complète, la pauvreté atteint toutes les classes, la civilisation que le travail développait, au lieu d'avancer recule, et la misère, la hideuse misère vient avec toutes ses calamités et tous ses vices s'asseoir sur ses débris ».

-II-

Les abolitionnistes à Bourbon (en dehors de Monnet)

Bourbon possède ses deux types d'abolitionniste : ceux qui proposent un projet émancipateur et ceux qui tout en développant fermement des idées abolitionnistes s'activent pour préparer la société future.

Les esclavagistes bourbonnais sont si vigilants et redoutent tellement d'être ruinés par l'abolition de l'esclavage, que les abolitionnistes n'ont pas intérêt à faire entendre leur voix. Aussi les projets sont-ils très rares ! Ils émanent en fait de descendants d'esclaves, c'est-à-dire d'individus qui ont de bonnes raisons de franchir le mur du silence, tels Louis Bret, Sully Brunet ou d'hommes bien placés pour connaître les méandres de la société esclavagiste, parce qu'ils peuvent pénétrer dans les cases, en l'occurrence, le médecin. Un cas nous intéresse, le docteur Ed. Vidal.

Ces concepteurs de projets mécontentent les colons, mais pas suffisamment pour que leur vie soit en danger. Car un projet n'est pas un texte de loi et tant

12. ANM : *Le Cernéen*, journal indépendant fondé par Adrien d'Épinay avec l'aide de deux amis, Alfred Chevreau et Évenon Dupont, paraît le 14 février 1832 quand la presse est déclarée libre ; il est imprimé chez G. Déroulède. Il choisit comme illustration-symbole un cygne majestueux voguant sur des eaux claires, avec, en arrière plan, une végétation

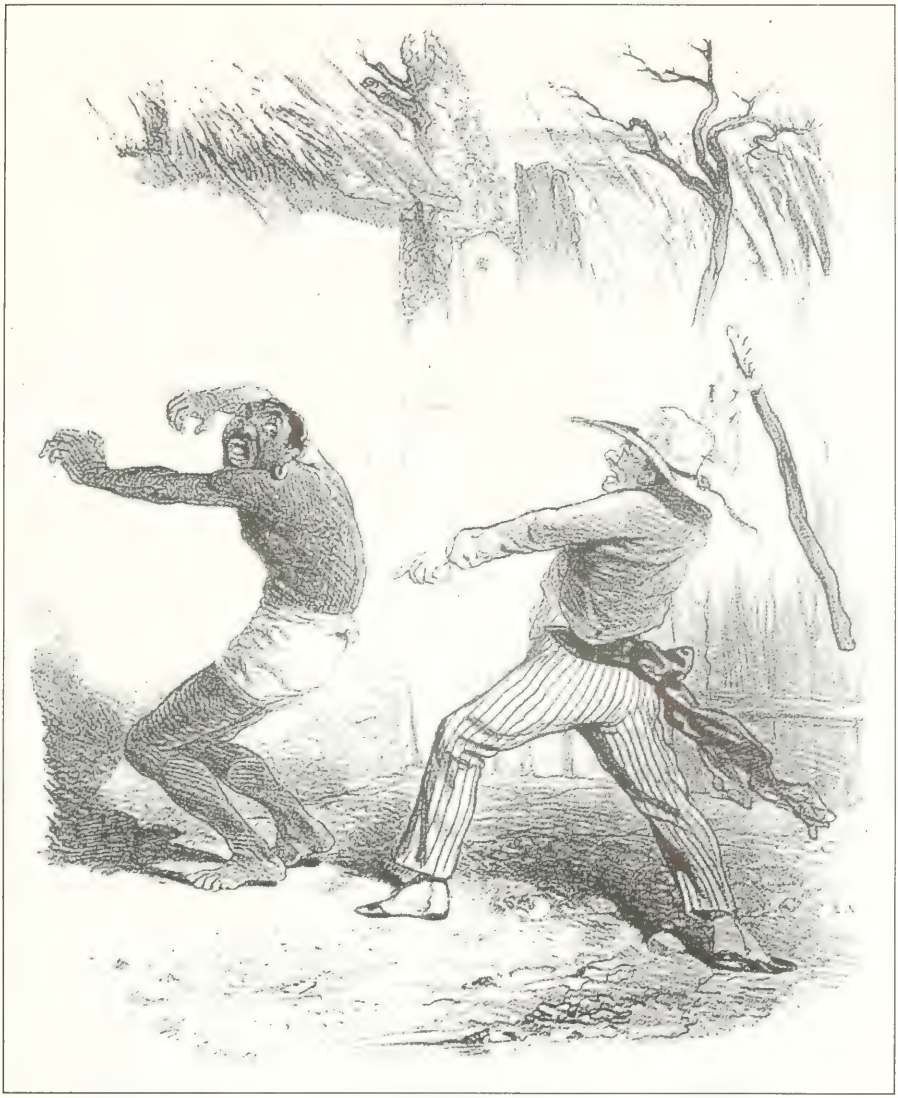
qu'un texte n'a pas été approuvé par le législateur, il n'a aucune valeur ; il ne représente pas une menace pour le système économique. Compte tenu de l'éloignement, un texte initié à Bourbon ne peut avoir un écho même modeste à Paris. Il ne peut retenir l'attention du législateur en métropole. Comme il n'a aucune chance d'être étudié par les décideurs parisiens, il est critiqué sans plus. Comme ces penseurs ne veulent pas que l'abolition de l'esclavage se fasse sans les colons et contre eux, leur intention ne peut être jugée malsaine. Ils font tout de même l'objet d'une surveillance discrète et ils peuvent s'attendre à quelque déconvenue au moment le moins attendu, « la vengeance étant un mets qui se mange froid ».

Le projet abolitionniste de Louis Bret

Qui est Louis Bret ? C'est le fils d'un Européen des Deux-Sèvres. Arrivé à Bourbon en 1792, il épouse dix ans plus tard une affranchie de Saint-Paul, Marie-Célérine, fille de Julie. Il occupe d'abord la fonction de curateur aux biens vacants. En 1831, il devient syndic des Indiens, il fait office de mandataire des engagés auprès de la commission de surveillance des gens de travail. Il est à l'origine d'un projet de législation en faveur de l'émancipation générale. C'est un abolitionniste. L'ensemble de son projet est fin prêt en 1841. Mais, sa réalisation s'est étalée sur cinq années. Le premier volet de son Système colonial est inséré dans *La Feuille Hebdomadaire* du 7 mai 1836, mais l'hostilité du Conseil colonial et les craintes de l'éditeur Pierre Marie Lahuppe (1795-1875) empêchent la publication du second volet. L'administration a certainement été informée de son intention de publier ce projet abolitionniste, car au début de l'année 1841, le Conseil colonial propose la suppression de son emploi. Le secrétaire du bureau de marronnage de la capitale se substitue alors au syndic. Cependant, il continue sa carrière dans l'administration. Il est vérificateur à l'enregistrement à Saint-Paul et est promu receveur en 1845.

Louis Bret n'est pas hostile aux propriétaires, il ne veut pas que l'abolition se fasse sans eux et ne tienne pas compte de leurs intérêts. Il précise bien dans

abondante. La devise de ce journal est *Libertas sine licentia* [= Une liberté sans licence, sans excès], qui atteste sa volonté modératrice. À partir du n° 34, du 9 juin 1832, le journal cesse d'être bi-hebdomadaire et paraît trois fois par semaine ; il redevient bi-hebdomadaire le 17 juillet 1832 (n° 52).



Lithographie de C. Jacques, vers 1830-1840, qui porte la légende suivante, dénonçant la condition servile au moyen d'un jeu de mots : *« Un planteur entêté. Ces philosophes européens ont beau dire… Ce n'est qu'avec l'aide de la canne qu'on peut faire du sucre !... »*

Illustration extraite de :
Île deLa Réunion. Regards croisés sur l'esclavage. 1794-1848
La Réunion/CNH, Paris/Somogy éditions d'art, 1998, p. 208.

le préambule de son projet, « c'est précisément parce que nous redoutons cette fatale émancipation, parce que nous la voyons inévitable, cette barbare, cette sanglante émancipation, que nous cherchons à la conjurer par des moyens qui ne sauraient compromettre ni l'existence, ni la fortune des colons ».

La traite étant abolie depuis 1817 par la France, Louis Bret propose la fin de l'esclavage par extinction et l'émancipation de tous les nouveau-nés. Il propose que tous les enfants soient élevés jusqu'à douze ans par les maîtres de leur mère et qu'ils soient ensuite rachetés, moyennant une indemnité totale de mille francs versés au maître, partie au jour de la naissance, puis le reste à trois ans, neuf ans et douze ans. Il puise beaucoup de ses idées dans le projet d'Hippolyte Passy (1838).

De douze à quinze ans, l'enfant doit recevoir dans des établissements scolaires une éducation convenable, selon leurs capacités physiques et intellectuelles. Il est hors de question de les former tous pour les travaux des champs. À l'issue de cette formation, ils doivent contracter deux engagements successifs de trois ans. Ils sont armés pour jouir leur condition d'individu libre à l'âge de vingt et un ans. Tout maître qui affranchit un esclave de plus de soixante ans doit verser une rétribution mensuelle à la caisse d'épargne pour qu'il puisse être entretenu sans être à la charge de quiconque.

Le projet abolitionniste de Sully Brunet

Le second projet abolitionniste émane de Sully Brunet. Né en 1794, licencié en droit, substitut du procureur général Gilbert Boucher en 1816, il est assigné à résidence à Sainte-Rose, pour avoir pris fait et cause pour l'Indien Furcy qui se considérait comme libre parce que sa mère a touché le sol de la France, alors que les élites économiques et politiques de Bourbon voient en lui un vil esclave. Pour l'affecter, ses adversaires, et notamment l'ordonnateur Philippe Desbassayns de Richemont, n'hésitent pas à répéter que du sang d'esclave coule dans ses veines, en faisant référence à sa trisaïeule malgache Maricuello. Pour autant, Sully Brunet, issu d'une famille propriétaire d'esclaves, devenu lui-même propriétaire du domaine de *La Réserve* à Sainte-Marie et d'esclaves, ne condamne pas encore l'esclavage. En 1838, quand le gouvernement français commence à envoyer des projets de loi en vue d'améliorer la condition des esclaves dans la colonie, il n'approuve pas totalement cette décision. Il considère que l'amélioration du sort des esclaves doit venir des maîtres et non du législateur. Le tableau qu'il trace de la situation des esclaves dans le pays, à partir des cas de quelques maîtres

humains, est assez idyllique. Il ne voit pas qu'on ne peut pas ériger une règle générale à partir d'exemples particuliers. Les quelques maîtres qui traitent leurs esclaves avec humanité ne doivent pas masquer le fait que dans cette société, la majorité des maîtres exploitent leur main-d'œuvre d'une poigne de fer. « Lorsqu'on pénètre dans les détails de l'administration d'une habitation, on y trouve un ordre de travail, un régime alimentaire, un système disciplinaire, le tout basé sur des propositions relatives à la force de l'âge, de l'intelligence et du sexe des esclaves. À l'heure des repas, on voit des esclaves se nourrissant de substances variées et préparées avec soin. D'autres esclaves, réunis en parenté ou par intimité de caste, associent leurs ressources alimentaires suivant les habitudes de leur pays ». Il considère qu'aucune ordonnance n'est alors utile, qu'il convient de laisser au maître toute latitude, pour qu'il achève l'œuvre d'amélioration qu'il a volontairement entamée. Toute mesure imposée par la métropole risque « d'arrêter les réformes commencées, d'aggraver la position heureuse de grand nombre d'esclaves ». Il est opposé au système d'amélioration par voie législative.

Devenu délégué à Paris, il devient abolitionniste et développe un plan dans lequel il se montre favorable à une évolution du système esclavagiste qui sauvegarderait les intérêts de la plus grande partie des maîtres. Il l'expose dans un fascicule paru en 1840 sous le titre *Considérations sur le système colonial et plan d'abolition de l'esclavage.*

Brunet n'est pas favorable à l'émancipation immédiate des esclaves, car ceux-ci ne sont pas prêts à vivre la condition de personnes libres et la société n'est pas préparée non plus pour les accueillir. À ses yeux, si les colons acceptent l'idée « d'émancipation avec indemnité », c'est parce qu'ils sont persuadés que l'État n'a pas les moyens de les suivre sur cette voie. Il est opposé aux conclusions du rapport d'Alexis de Tocqueville, qui préconise l'émancipation simultanée avec le travail forcé des esclaves au profit de l'État pour acquitter la totalité de l'indemnité qu'il aurait payée aux colons, car ce procédé accélérerait la rupture des liens entre l'esclave et le maître. Il ne croit pas que l'abolition de l'esclavage entraînerait l'abandon du travail, mais il admet qu'à terme faute d'un salaire décent, l'affranchi désertera les ateliers :

« Je pense au contraire que l'impulsion étant déjà donnée, les habitudes du travail et d'obéissance étant prises, les premiers temps d'émancipation n'offriront pas le spectacle de la décomposition des services. Mais la réflexion arrive, le droit s'apprécie, le travail amène ses dégoûts. Les besoins n'existant pas, la misère du colon ne peut permettre d'exciter l'affranchi par un salaire élevé. De ce concours de circonstances résulteront la résistance du nègre affranchi et un affaissement graduel et prompt de

l'industrie coloniale, ce qui conduira à un État languissant, mais relativement vrai d'une société dont tous les membres étant libres, chacun veut profiter du bénéfice de la liberté et agit suivant son bon plaisir et eu égard aux exigences de sa position. »

En s'opposant à l'émancipation immédiate, Brunet entend veiller aux intérêts de la grande masse des petits et moyens propriétaires. L'habitude prise par certains libres (blancs et affranchis) de travailler ne peut qu'avoir des effets positifs sur la conduite des futurs affranchis.

Mais Brunet est surtout convaincu que l'abolition immédiate entraînerait la ruine de la colonie, car les colons, manquant de liquidités n'ont pas les moyens de traiter avec l'État s'il devient loueur général de tous les esclaves et encore moins de passer au salariat. Son plan est assez original, puisqu'il prévoit une abolition vingt ans plus tard et l'émancipation des enfants à naître à partir de l'adoption et de la publication officielle de son plan sous forme de loi. Brunet tente d'aller au fond des choses en évoquant cet argument :

« Avec la liberté simultanée et le travail salarié, avant de longues années, la force des choses conduirait la société coloniale à un état d'appauvrissement et de décadence : la propriété rurale resterait incultivée, les villes s'encombreraient et la démoralisation viendrait à la suite de la misère. L'économie de Bourbon étant basée essentiellement sur l'agriculture, le pays manque de numéraire et ne peut effectuer des paiements réguliers. C'est pourquoi l'État ne peut instituer l'impôt direct et se contente du système de l'impôt indirect. Le gouvernement ne pourra organiser un service de perception efficace pour rentrer dans l'indemnité. Il faudra que l'administration ait un compte ouvert à chaque colon. Et qui contrôlera cette vaste comptabilité, ce foyer d'exactions, d'abus ? L'idée de faire le gouvernement loueur général des nègres, tuteur de chacun en particulier, me semble le rêve le plus fantasque que l'on puisse imaginer. »

Dans ce contexte, le mieux pour la colonie est selon lui de sauvegarder pour un certain temps le système esclavagiste. Sully Brunet est partisan de la liberté progressive et partielle, qui est le meilleur moyen d'arriver à une émancipation sans désorganisation : « Laissons le patronage à l'intelligence, la charité à celui qui possède, au lieu de jeter le désespoir et la défiance parmi les colons et la liberté sauvage parmi les nègres. » S'il croit possible l'entente entre les Blancs et les Noirs, les libres et les anciens esclaves, il ne veut pas que par une action trop brutale, ce résultat ne soit pas atteint :

« La liberté progressive trouve de nombreux adversaires parmi les colons ; mais cette opinion, qui m'a paru n'être pas celle des masses, a été soutenue non pas principalement parce qu'on voit dans son application la source d'une désorganisation, mais parce

qu'on a cru y rencontrer un moyen de ruiner le droit à l'indemnité. Le rachat forcé et le pécule ont été considérés comme des excitations au vol et au désordre. Il est contraire au principe d'équité, de justice et de morale qu'un maître, dont l'esclave ne représente qu'une somme d'argent, puisse refuser à celui-ci de se racheter, surtout lorsqu'il est avéré que son pécule est le fruit de longues années de bonne conduite et d'un labeur pénible. D'ailleurs, refuser à un homme sa libération, qu'il a si loyalement acquise, c'est lui inspirer de mauvais penchants, le frapper de découragement et élever une barrière infranchissable aux progrès moraux et religieux. »

Cet abolitionniste gradualiste ne veut pas que l'État heurte les colons. Il tient à ce qu'ils soient indemnisés par l'État. Il ne prévoit pas l'abolition avant le 31 décembre 1859. Ce délai de vingt ans doit être mis à profit pour préparer les colonies à l'abolition et tirer les leçons de l'expérience britannique. En effet, la traite a été abolie par la Grande-Bretagne en 1808 et l'esclavage en 1833, soit vingt-cinq ans plus tard. Donc, si on suit cet exemple, la France ayant aboli officiellement la traite des Noirs en 1817, mais effectivement en 1830, l'abolition ne doit pas intervenir avant 1860. Évidemment, il répète qu'il ne conçoit pas l'émancipation sans un juste dédommagement des maîtres pour compenser la perte de leurs esclaves. Comme il juge l'abolition inéluctable, il pense qu'il faut la préparer :

« Laissez au temps la solution du problème de l'esclavage, c'est ne rien faire pour l'avenir. L'esclavage s'en va, mais il s'en va en ce sens qu'il est condamné par l'opinion et que, de cet État des esprits à la violence, il n'y a qu'un pas à faire. Ainsi, cette opinion a besoin d'être aidée et dirigée dans sa marche, si l'on ne veut pas livrer les colonies à toutes les éventualités de convulsions sociales. D'ailleurs, il n'est pas vrai de dire que l'esclavage s'éteindrait par le seul fait des affranchissements volontaires. Ces sortes d'actes ont certainement été nombreux après la suppression des entraves de l'ancienne législation ; c'est qu'alors il y avait de nombreux droits acquis non régularisés, des milliers de libres de fait, de vieilles dettes à payer à d'anciens et bons serviteurs. »

En dépit de ses bonnes intentions, Sully Brunet utilise les arguments les plus racistes pour justifier son opposition à une abolition immédiate :

« Dans le système colonial, le travail de la terre a été attribué au nègre ; il est par conséquent le symbole de l'esclavage ; c'est là ce qui fait naître la crainte de le voir aboli par l'émancipation. Ainsi, dans ma manière de voir, le travail des grandes cultures s'éteindrait incessamment, si l'on adoptait une mesure actuelle, complète et simultanée ; et l'indemnité entière, même avec l'obligation du travail forcé, ne parviendrait pas à cette funeste conséquence. »

Les évolutions enregistrées sur les habitations depuis les années 1830 ne font plus craindre à Sully Brunet un quelconque soulèvement en cas d'abolition de l'esclavage, car il estime que l'esclave, ayant peu de besoins, ne se fait aucun souci pour le lendemain :

« Je n'appréhende aucune grave collision sanglante à la suite d'une émancipation. Si le nègre a un caractère facile, comme il n'a jamais pu connaître les avantages de la possession légale d'un pécule, qu'il s'est montré insouciant des besoins qu'ont les autres, qu'il est habitué à ne pas prévoir, ainsi abaissé, annihilé, il ne saurait se métamorphoser subitement en un citoyen utile.
L'émancipation complète et immédiate, en nivelant la position des deux races, sans transition, les mettrait en présence : l'une se montrerait avec sa civilisation, possédant tout le sol, ayant famille, besoins dispendieux, habitudes de suprématie ; l'autre, rivale quoique purement prolétaire, se présenterait plus nombreuse, sans moralité, sans famille, étrangère aux principes religieux, avec le stigmate de son infériorité de la veille, sans besoins, sans lien moral entre elle, ignorante des lois, incapable de les comprendre.
Tout aussi longtemps que le nègre n'aura que lui à pourvoir, il s'arrêtera à l'instant où il aura gagné ce qu'il lui faut pour subvenir à ses modestes besoins.
Or, quels peuvent être ces besoins pour l'homme demi-sauvage, sous un ciel qui n'exige point d'habitation ferme, dans un climat qui dispense de vêtement, là où une racine sans valeur, que son goût et ses habitudes agréent, suffit à une alimentation, où le soin d'une famille, l'éducation d'un enfant sont choses étrangères à son caractère, à sa vie ? »

Le débat sur l'abolitionnisme ne peut passer inaperçu dans une terre à esclaves comme Bourbon. Louis Bret comme Sully Brunet sont des hommes de volonté. Ce sont des abolitionnistes gradualistes.

Le projet du docteur Éd. Vidal

Le troisième projet émane d'un médecin. Il est plus redoutable que les deux premiers, puisqu'il est radical et défend l'abolition immédiate. Cependant, compte tenu du faible impact de son écrit dans une île largement analphabète, il est seulement mis au ban de la société. Le docteur Ed. Vidal en réclamant dans son ouvrage *Bourbon et l'esclavage* publié en 1847 l'abolition immédiate de l'esclavage par la France pour qu'elle puisse garder ses colonies, ne peut s'attirer la sympathie des colons. Il déclare d'emblée que le salut et la prospérité du monde colonial passent par un complet affranchissement de la population esclave. Il relate l'hypocrisie des Bourbonnais

qui proclament que l'esclavage est un état doux et fortuné pour l'esclave et qui par contre revendiquent le plus de liberté pour eux-mêmes :

« Étrange société où la liberté coudoie l'esclavage, écrit-il, où la licence donne la main au despotisme, où la cruauté du maître s'allie merveilleusement aux plus aimables qualités de l'homme du monde. Vous êtes sur une terre française, or il y a là un gouvernement plus puissant que le roi, un Conseil privé formé des principaux fonctionnaires plus omnipotent que le Conseil des ministres ou le Conseil d'État. On peut vous emprisonner, vous déporter par mesure administrative, sans vous dire les motifs, sans vous interroger, sans tribunal qui applique une loi. »

L'attitude des propriétaires d'esclaves relève pour lui de l'imposture. En tant que Français, leur devoir est de respecter les lois de leurs gouvernants. Or, ils passent leur temps à s'opposer aux décisions voulues par ces derniers. Leur rejet du décret de la Convention nationale du 4 février 1794 abolissant l'esclavage ainsi que de la législation de 1817 contre la traite laisse un goût amer. Craignant un soulèvement d'esclaves à l'instar de Saint-Domingue, il propose une libération rapide des esclaves, afin de ne pas les décevoir, parce qu'ils croient vraiment que la France est généreuse, qu'elle seule peut mettre fin à leur cauchemar.

Tout concourt pour rendre cette mesure indispensable. D'abord, l'application plus stricte de la législation sur la traite depuis la loi du 4 mars 1831 impose la libération des esclaves, pour faciliter le recrutement de travailleurs libres et sauver l'économie de l'île. Ensuite, la libération des esclaves à Maurice rend les chaînes de l'esclave bourbonnais plus lourdes.

Il contredit tous ceux qui répètent que l'esclave est indigne de la liberté parce qu'il est stupide, ignorant et malfaisant. À ceux qui considèrent qu'il est aussi indigne de la liberté parce qu'il n'est pas religieux ou qui doutent de la profondeur de sa foi, il cite l'exemple des esclaves de la Rivière-des-Pluies convertis par l'abbé Alexandre Monnet.

« Nous avons vu des pauvres laboureurs, de simples noirs d'habitation, animés par les exhortations d'un saint homme, véritable apôtre de Dieu et de la liberté, prêtre digne de sa mission, s'enflammer d'un rare zèle et consacrer leurs épargnes et leurs courts moments de repos à l'édification d'une chapelle dans un canton isolé ; chacun se mit à l'œuvre, chacun apporta des pierres et prit la truelle ou la bêche, et l'édifice fut bientôt élevé. »

Comme l'objectif des colons est de retarder le plus possible l'abolition, ils ne sont ni francs, ni sincères, lorsqu'ils exigent à tout prix que les esclaves soient préparés, moralisés, instruits, avant d'être affranchis D'autant plus,

qu'ils sapent en permanence le travail de ceux qui tentent précisément de les former. Le docteur Vidal rappelle que le fonctionnement du système esclavagiste n'est pas propre à améliorer la conduite de l'esclave :

« L'esclavage porte dans ses flancs trop d'immoralités, il donne lieu à trop d'abus, à trop d'infamies pour pouvoir devenir un instrument de régénération. »

Même l'ordonnance concernant l'instruction religieuse des esclaves ne peut être correctement appliquée :

« Le prêtre qui arrive à Bourbon n'a-t-il que deux partis à prendre : faillir aux obligations de son mandat, recevoir le mot d'ordre des colons, entrer dans leurs idées et laisser les Noirs dans leur abrutissement nécessaire ou bien, se préparer à des persécutions continuelles, à la haine des Blancs, à la malveillance publique, et chose plus étonnante, au blâme des autorités elles-mêmes [13] ? »

Les exemples de prêtres qui osent prendre position en chaire contre l'esclavage ne sont pas légion. Il cite notamment le préfet apostolique Poncelet, l'abbé Monnet et l'abbé Preitcelle. D'une manière générale, les mesures adoptées en faveur de l'instruction des esclaves en 1840 sont restées illusoires et inefficaces.

Le docteur Vidal est vraiment déterminé, quand il qualifie de demi-mesures les solutions prises par la monarchie de Juillet pour favoriser l'affranchissement des esclaves comme le rachat forcé à l'aide du pécule, le rachat partiel et successif par l'État, ou encore le rachat en masse avec substitution aux droits et pouvoirs des nouveaux propriétaires. Tous ces systèmes et tous ceux édifiés sur des bases analogues sont, à son avis, nuisibles parce qu'ils reculent et compliquent l'avènement de l'acte décisif, l'abolition de l'esclavage.

Comme toutes les vérités ne sont pas bonnes à dire sous les cieux bourbonnais, le docteur Vidal prend les devants en n'esquivant pas les problèmes de la société post-abolitionniste. Pour être constructif, il s'appuie sur l'exemple de Maurice, et précise d'une part, ce à quoi les colons doivent s'attendre et ce qu'ils ne doivent pas faire et d'autre part que l'abolition de l'esclavage ne causera en aucune façon leur ruine. Il ne conteste pas la désertion des ateliers, l'abandon des habitations et des pénibles travaux pour un emploi dans les villes et les bourgs. Mais les affranchis à Maurice,

13. Éd. VIDAL, *Bourbon et l'esclavage*, Hachette, Paris, 1847, p. 28-30.

s'empresse-t-il d'ajouter n'ont pas démérité. Les uns après avoir constaté leur incapacité à exercer toute autre profession que celle d'agriculteur, sont retournés à leurs ateliers, travaillant à côté des engagés étrangers. Les autres se sont établis comme domestiques en ville ou pour exercer divers métiers ou alors ont investi leurs maigres économies dans l'achat d'un lopin de terre sur lequel ils se livrent au jardinage et à l'élevage. Par ailleurs, l'esprit de famille et le goût du mariage se sont bien répandus dans leurs rangs. Les colons doivent s'attendre à la même réaction de la part des affranchis. En prévision de l'abolition et pour compensation la perte de main-d'œuvre, il propose de recruter des engagés en Inde et en Chine. Pour ne pas aigrir les colons, il est favorable à l'abolition avec indemnité. « L'or de la France, dit-il, ne saurait être plus noblement dépensé ! ».

Pour le docteur Vidal, cette transformation sociale qu'il appelle de ses vœux doit être accompagnée d'une transformation politique. Bourbon doit cesser d'être une colonie et devenir un département français [14].

Le dernier de nos abolitionnistes n'est pas l'auteur d'un projet bien pensé et ficelé. Mais sa fonction qui le met au contact direct des esclaves, lui permet de préparer les esclaves à leur nouveau destin, le conduit à rédiger des lettres et des rapports qui lui donnent l'occasion d'exposer ses vues abolitionnistes, de présenter l'abolition de l'esclavage comme une nécessité. Pour les colons, un tel humaniste est dangereux, il menace leur tranquillité. Agir pour obtenir son expulsion devient impératif. L'abbé Alexandre Monnet a connu ce sort.

-III-

Le discours propre de l'abbé Alexandre Monnet

Monnet n'est pas l'auteur d'un projet bien pensé et ficelé, mais il a envisagé la société sans esclave. Sa fonction lui a permis de préparer les futurs affranchis afin d'affronter leur nouveau destin avec quelques atouts. Vicaire à Saint-Denis à partir de juin 1840 il se met immédiatement au travail.

14. Quand le commissaire de la République Sarda Garriga propose cette solution en 1848, il n'est pas le premier à le faire. Peut-être l'emprunte-t-il au docteur Vidal. Il faut donc éviter de le présenter comme un visionnaire.

PB 83

RELATION

DES

ÉVÉNEMENTS

qui ont eu lieu

A BOURBON

EN SEPTEMBRE 1847,

PAR M. L'ABBÉ MONNET,

VICE-PRÉFET APOSTOLIQUE, CHANOINE HONORAIRE DE [illegible]

ARCHIVES Propriété Publique LA RÉUNION

NANTES,

IMPRIMERIE BOURGINE, HASSEAUX ET Cie

Rue Notre-Dame, 3.

1847.

Illustration extraite de :
Île deLa Réunion. Regards croisés sur l'esclavage. 1794-1848
La Réunion/CNH, Paris/Somogy éditions d'art, 1998, p. 219.

Comme les maîtres refusent d'envoyer leurs esclaves à l'église pour suivre l'instruction religieuse, il décide d'aller à leur rencontre, d'organiser sa mission sur leur lieu de travail, il pénètre sur les habitations des propriétaires qui acceptent que leurs esclaves soient évangélisés. Il instaure la « mission des Noirs » et devient la figure de proue de l'évangélisation. Il établit le centre de sa mission itinérante à la Rivière-des-Pluies. S'il affirme sa volonté de ne pas heurter les colons, il sait conserver sa distance vis-à-vis d'eux. Après six mois d'expérience, il fournit une excellente analyse sur les raisons de l'immoralité des esclaves et affiche en même temps ouvertement ses opinions abolitionnistes.

Dans un courrier adressé le 10 décembre 1840 au supérieur du Séminaire du Saint-Esprit, il précise que : 1. Les esclaves sont tout à fait capables de devenir d'excellents sujets : « s'ils sont de mauvais sujets, ce sont les Blancs qui en sont cause pour leur négligence et leur indifférence ». Les arguments contraires avancés par les colons sont des prétextes pour retarder l'émancipation. 2. L'abolition de l'esclavage n'entraînera aucune révolution : « En cas d'émancipation il n'y aura pas plus de danger d'émeute et de révolution qu'il n'y en a eu dans mon village en 1830. » En faisant une telle remarque, il ne fait pas du degré d'éducation un préalable à l'émancipation. Par conséquent, il ne veut pas que l'Église s'attribue un mérite en cas d'émancipation tranquille, sans émeute ni effusion de sang. 3. Le prêtre ne pourra avoir des résultats tangibles en matière de conversion si les esclaves ne sont pas émancipés et libres de vivre leur foi. La moralisation sera vaine sans émancipation : « Nous avons beau catéchiser, prêcher, sans émancipation, nous ne ferons rien. Nous bâtirons d'une main, les maîtres détruiront de l'autre. Il y a de bons maîtres qui nous prêtent la main, mais ils sont en si petit nombre qu'ils font exception à la règle. Il y a aussi les horreurs qui font frémir !... Si l'on connaissait à la Chambre la moitié de ce qui se passe, on ne tarderait pas quinze jours à accorder l'émancipation, bien entendu comme à Maurice, avec indemnité [15]. »

La prise de position de Monnet sur le fond

Après six mois de présence dans la colonie, ce prêtre a déjà dénoncé les difficultés de fond. À travers l'analyse des problèmes posés par la conversion

15. Arch. CSSp : 231/2, Lettre de Monnet du 10 décembre 1840.

des esclaves, il affiche son opposition au système et son désir de voir les esclaves, libérés, pour qu'ils puissent vivre enfin leur foi, sans avoir à quémander des autorisations. Pour l'abbé Monnet, l'émancipation est un point de départ nécessaire à une moralisation efficace par la religion. Il inflige un camouflet à tous ceux qui pensent que les esclaves ne sont pas suffisamment religieux pour être émancipés. Il leur répond que les esclaves ne seront jamais religieux tant qu'ils vivront sous la dépendance des colons, pour qui seul le travail de leur sucrerie compte. Contrairement à ses collègues soucieux de compromis, conclut l'historien Claude Prudhomme, « Monnet affirme que l'émancipation des esclaves doit être un objectif lointain, mais la condition préalable à l'œuvre de moralisation. Sans liberté, la mission des Noirs est condamnée à échouer. Dès lors, la présence de Monnet constitue une menace redoutable pour ceux qui estiment leur survie économique liée au maintien de l'esclavage [16] ».

En affirmant dès 1840 que l'abolition à Bourbon se passera dans le plus grand calme, il montre d'une part sa fine connaissance du monde esclave, et d'autre part, qu'il ne tient pas à s'attribuer la paternité d'une abolition sans effusion de sang. L'intérêt qu'il porte aux esclaves soulève la critique. Elle se déchaîne quand il dessert la paroisse de Saint-Paul. Les colons crient tout haut que les mariages d'esclaves ne valent rien. Leur hostilité vient du fait qu'ils ne peuvent se départir de l'idée que le sacrement du mariage rapproche trop les esclaves des Blancs, renforce trop en eux la notion d'égalité :

« Ces unions improvisées ne donnent aucune autorité conjugale, n'imposent aucune obligation aux enfants envers leurs parents et ne produisent aucun effet civil. Elles n'ont pour résultat que de dégrader la plus sainte institution sociale aux yeux des esclaves. »

En développant la mission des Noirs à Saint-Denis et sur ses confins, puis à Saint-Paul, l'abbé Monnet proteste à sa manière contre l'injustice établie. Il appelle de ses vœux l'abolition de l'esclavage, sans pour autant vouloir la ruine des colons. Bien sûr, il recommande aux esclaves de respecter les commandements de Dieu pour jouir de la félicité après la mort. Dans cette perspective, ils ne doivent pas rater leur vie terrestre, car Dieu est bon, mais l'homme se condamne par ses mauvaises inclinations. Il est clair que pour lui leur souffrance terrestre n'est pas voulue par Dieu ; l'esclavage n'est pas un

16. Claude PRUDHOMME, *Histoire religieuse de La Réunion*, Paris, Karthala, 1984, p. 99.

fardeau qu'il leur a imposé. De ce fait, il n'est pas immuable. Dès lors que le gouvernement français veut qu'ils soient moralisés avant de proclamer l'affranchissement général, il sait que leur cauchemar doit prendre fin, tôt ou tard, mais la liberté risque d'avoir un goût amer, si elle mène à l'insécurité du désert. Son rôle est de s'employer à donner tort à ceux qui soutiennent dans la colonie que les esclaves sont dangereux, qu'ils doivent être maintenus en esclavage, car ils feront un mauvais usage de la liberté ; guidés par l'esprit de vengeance, ils mettront la colonie à feu et à sang. Il a en vue leur salut, mais son combat est d'abord terrestre. Il les prépare à vivre chrétiennement leur vie d'homme libre. Il veut bâtir une société fraternelle guidée par le prêtre. En l'écoutant, chaque esclave comprend qu'il est quelqu'un, qu'il compte enfin pour quelqu'un, qu'il a part à quelque chose, qu'il peut y avoir pour lui des jours meilleurs sur terre. Alors que ces êtres sont profondément marqués par l'absence – du père, souvent aussi de la mère et d'amour – il leur promet une présence. Ses paroles qui s'adressent à l'intelligence de leur cœur sont sagement interprétées.

Les prêtres qui suivent l'abbé Monnet, même tardivement, sur cette voie ne seront pas déçus. Quand il réclame l'abolition avec indemnité dès 1840, c'est-à-dire peu de temps après sa prise de connaissance de la réalité esclavagiste, ce n'est pas parce qu'il pactise avec les maîtres, mais bel et bien, parce qu'il cherche à assurer la survie des esclaves. Personne ne peut envisager l'abolition sans penser sérieusement au devenir des futurs affranchis. La question de leur logement ne peut décemment pas être évacuée. Comme il sait que l'État n'envisage pas un partage des terres, il faut parer au plus pressé. Ménager les maîtres pour réduire les sujets de mécontentement, c'est éviter d'accroître la misère de ceux qui sont déjà bien misérables. Les maîtres ne manquent pas de soupçonner Monnet d'avoir des arrière-pensées politiques, de travailler pour établir tôt ou tard une société dans laquelle l'Église joue le principal rôle.

Des honneurs métropolitains et romains à l'expulsion du 28 septembre 1847

Le travail de Monnet auprès des esclaves plaît à ses supérieurs civils et religieux. En effet, il a été honoré très officiellement, par les gouvernants parisiens qui lui décernent la Légion d'Honneur en 1845 ; à Rome, où le pape Pie IX lui manifeste son estime en lui accordant une audience privée et en le nommant vice-préfet apostolique de Bourbon. Cependant, son attitude envers

les esclaves irrite les colons. Leur désaccord éclate au grand jour, lors de son retour dans la colonie le 12 septembre 1847. Les colons font alors de lui un abolitionniste militant. Le commandant de la station reçoit l'ordre de l'arrêter dès l'arrivée de son navire au Barachois. Mais il ne l'applique pas. Quand il débarque en rade de Saint-Denis en compagnie du préfet apostolique, Pierre Poncelet, il est menacé par une foule excitée. Il gagne la cure de Saint-Denis avec difficulté au milieu des huées, protégé par quelques anciens esclaves de l'Atelier colonial qu'il a évangélisés et qui sont depuis peu, affranchis. Après s'être dispersés, tous les mécontents reviennent à la charge quand il participe aux Vêpres. La sortie de l'église est particulièrement pénible. L'insertion d'une lettre dans la presse dans laquelle il déclare n'avoir jamais signé la pétition dont on lui fait un crime, ne suffit pas à ramener la confiance. Le gouverneur l'expulse de la colonie le 28 septembre suivant.

Comment comprendre la position de Monnet ?

Monnet doit-il être condamné et considéré comme un esclavagiste parce qu'il a osé dire qu'il n'a pas participé à cette pétition ?

D'abord, en tant que prêtre, il ne peut tout de même pas mentir effrontément et prétendre qu'il a participé à une action à laquelle il n'y a pris part. En s'en tenant à la vérité, il ne cherche pas à se blanchir, mais tout simplement à ne pas endosser la paternité d'une action méritoire en France et honnie par les colons à Bourbon.

Ensuite, en tant qu'homme, sa réputation ayant été sérieusement ébranlée, rétablir les faits devient pour lui un devoir impérieux.

L'abbé Monnet a au moins une bonne raison à ne pas signer la pétition : le mauvais état d'esprit des colons. Compte tenu de leur mauvaise prédisposition en matière d'émancipation, quiconque ne veut pas compliquer la situation des esclaves, doit se dispenser de tout acte provocateur. Il a tout intérêt à redoubler de prudence. Les colons étant opposés à l'abolition au moment de son départ en mars 1846, ils n'auraient pu changer d'avis en quelques mois et devenir d'ardents défenseurs de cette noble cause. Dans ce contexte, le fait de ne pas avoir signé cette pétition ne peut suffire à gommer tous ses mots percutants prononcés depuis 1840, toute son action en faveur des esclaves. Il ne se conduit pas là comme un défenseur des intérêts des maîtres, mais il essaie de déterminer ce qui est le mieux pour les esclaves. Il évite toute action qui pourrait être mal interprétée et se retourner contre ces êtres déjà bien abandonnés.

La position des colons en matière de religion à Bourbon

L'analyse du rejet de ce prêtre par Volsy Focard permet d'affiner le raisonnement sur la position des colons. Il l'accuse de n'avoir rien compris à la politique coloniale et d'avoir desservi la cause des colons au moment de l'application de la loi du 18 juillet 1845 :

« Cet ecclésiastique a su acquérir une si grande influence sur la population noire, il s'était tellement exagéré sa mission, qu'il était arrivé au point de donner de véritables inquiétudes aux habitants de l'arrondissement de Saint-Paul dans lequel il catéchisait. Au moment de la mise en vigueur des lois de 1845 sur le patronage des esclaves, son intervention ardente et occulte n'aurait pas toujours respecté les droits des maîtres et calmé les impatiences des serviteurs ; il n'aurait pas toujours bien compris la politique coloniale et bien entendu la religion du devoir. »

Ceci est faux, puisque l'ordonnance royale du 23 octobre 1845 concernant le régime des esclaves conforme à la loi du 18 juillet 1845 est enregistrée à Bourbon le 23 mars 1846 [17] et l'abbé Monnet est déjà hors de la colonie depuis le 14 mars, donc il n'a jamais commenté ce texte devant les esclaves. Volsy Focard présente là un argument mensonger pour l'accabler :

« On lui reprochait d'avoir prêché la rébellion, ou tout au moins la résistance, *ajoute Volsy Focard*, en conseillant aux Noirs de forcer la main aux propriétaires, afin de suivre toutes les instructions religieuses, longues et multipliées qu'il leur faisait, les portes de l'Église fermées aux Blancs, sans doute pour ne pas permettre à ceux-ci d'entendre ses sermons abolitionnistes. »

À travers ces constatations, Volsy Focard montre bien que les colons craignent que la mission des esclaves serve de tremplin à certains prêtres pour substituer leur autorité à celle des maîtres. Une telle perspective leur est insupportable.

Monnet ne reconnaît pas les accusations portées contre lui, car il s'est dévoué pour le salut et les intérêts de tous.

Il est accusé de célébrer des mariages avouables au point de vue de la doctrine ecclésiastique, mais contraires aux mœurs et aux lois coloniales. Cette confidence de Volsy Focard permet de comprendre que la pétition est en fait un alibi pour justifier leur manifestation houleuse. Les colons

17. ADR : *Bulletin officiel de La Réunion*, 1846, Arrêté du 23 mars 1846, concernant l'Ordonnance royale du 23 octobre 1845.

Moment de prière silencieuse
dans la chapelle de la Rue Lhomond,
à Paris, le 28 avril 2005,
lors de l'inauguration
du buste de Mgr Monnet.

Ci-dessus, Mgr Gilbert Aubry,
évêque de La Réunion.

Ci-contre, M. Prosper Ève,
professeur d'Histoire moderne
à l'Université de La Réunion.

(Photos : Albert Weber.)

bourbonnais l'ont depuis longtemps catalogué abolitionniste. En 1843-1844, les colons saint-paulois l'affublent déjà de cette étiquette.

Les colons lui reprochent d'avoir envoyé un rapport contre les colonies en 1844. En fait, il reconnaît avoir rédigé un rapport sur l'instruction morale et religieuse des esclaves en 1843, dans lequel il dénonce deux maux très nuisibles à la moralisation des esclaves : la corvée du dimanche dans les habitations ainsi que l'opposition d'un grand nombre de maîtres à l'instruction religieuse et au mariage de leurs esclaves.

Monnet n'a plus voulu s'intégrer dans le système du clergé colonial en 1845

Le tort de l'abbé Monnet a été de refuser de faire partie du clergé de Bourbon en 1845, à son retour de mission de Madagascar, pour la bonne raison que les sanctions prises par l'administration locale contre des prêtres malmenés par les colons montrent d'emblée que la mission des esclaves n'est pas une priorité pour elle. À Saint-Louis, le vicaire Escudé, assailli par une grêle de pierres lancées par les fenêtres de la chapelle où il instruit les esclaves, est exclu de cette paroisse par l'administration, sans motif apparent. Le curé Simon qui prend la défense de son vicaire tombe sous le coup de la disgrâce de l'administration locale [18]. L'abbé Monnet préfère remplir les fonctions du ministère ecclésiastique sous la juridiction du vice-préfet apostolique par intérim, sans traitement et sans position officielle. Comme le gouverneur ne le rémunère pas, il ne dispose plus de moyens de pression sur lui. Il devient incontrôlable. Or, le gouverneur doit être en mesure de contrôler chaque individu. Quand il se rend en France, le gouverneur Graëb est débarrassé d'une épine ; il a tout intérêt à faire circuler les rumeurs pour rendre ce prêtre impopulaire. D'ailleurs, quand le gouverneur revient à Saint-Denis pour rétablir le calme, avant même de parlementer avec ce prêtre, il a déjà envisagé de l'expulser. La manifestation des colons dionysiens donne au gouverneur le motif qui lui permet de se débarrasser de ce prêtre gênant sans s'expliquer vraiment, en se réfugiant derrière le mobile « trouble de l'ordre public ».

Pour Volsy Focard, il manquait à ce prêtre deux qualités, « la circonspection et le tact ». « C'était peut-être un prêtre charitable, dit-il, mais c'était surtout un esprit exalté. »

18. ADR : 12-V-1.

L'opposition du clergé rejoint celle des colons

D'une manière générale, mis à part, quelques membres de famille aisée, les colons manifestent une totale indifférence aux objectifs religieux. Ils ne reconnaissent pas l'utilité de son action. Certains vont même perturber les catéchismes destinés aux esclaves. Les prêtres ne sont pas plus empressés à suivre son modèle. Ils participent sans empressement à l'œuvre de moralisation des Noirs et se justifient en déclarant que « l'Éthiopien ne peut changer de peau ».

Ce qui est plus grave et consternant, c'est le comportement du clergé vis-à-vis de ce prêtre. Au plus fort de la tourmente, l'abbé Monnet se trouve isolé au sein du clergé ; seul le préfet apostolique intervient en sa faveur auprès du gouverneur, sans résultat. Dans un rapport dressé pour la Propagande, Mgr Poncelet dénonce « quelques missionnaires envieux et jaloux qui ont été la principale cause de la persécution et du renvoi souverainement injuste de M. Monnet [19] ».

Volsy Focard présente la manifestation du 12 septembre comme un charivari, qui n'aurait pas dépassé ce stade si l'abbé Monnet avait daigné répondre aux manifestants à la sortie des Vêpres. Il écrit notamment :

« S'il avait répondu aux excités en sortant des Vêpres, l'opération aurait avorté. Il a laissé le vice-préfet apostolique haranguer la foule. Le vrai charivari commence à huit heures du soir, concert d'individus porteurs de boîte en ferblanc et d'autres ustensiles plus ou moins bruyants. Des pierres sont jetées contre la porte du presbytère, on cherche à enlever la porte à l'aide de leviers de bois. Quand un jeune homme est frappé par un agent de police, la foule s'excite. Les rires se changent en menaces. Pour la disperser on use de la pompe à eau. L'irritation atteint alors son comble. Les troupes interviennent pour faire régner l'ordre. Aux coups de crosse les excités répondent par des jets de pierre contre les fenêtres de la caserne. Le calme revient vers dix heures [20].»

Volsy-Focard est loin d'être impartial. Il travestit encore une fois la réalité des faits pour mieux accuser Monnet. Les manifestants ne se sont pas massés à la porte de l'église au moment des Vêpres pour parlementer calmement et poliment avec ce prêtre à sa sortie. Quand Mgr Poncelet exige d'eux des explications sur leur conduite, ils répondent par des injures et des cris

19. Archives de la Sacrée Congrégation *De Propaganda Fide* (ASCPF), SC vol. 3, F. 613.
20. VOLSY-FOCARD, *Dix-huit mois de république à l'île Bourbon*, Saint-Denis, Lahuppe, 1863, p. 172.

redoublés. Il n'est pas du tout certain qu'ils auraient été moins insolents envers Monnet. Au contraire, il a obéi à la consigne du préfet apostolique de se taire, pour ne pas passer pour un provocateur.

Si le travail réalisé par Monnet de 1840 à 1842 à Saint-Denis était sans valeur, des anciens esclaves ne l'auraient pas protégé contre les excès des Blancs, le dimanche 12 septembre. Les esclaves en quittant le catéchisme n'auraient pas versé des larmes en sanglotant et donné une touchante leçon de dignité en n'intervenant pas lorsqu'ils entendaient les manifestants proférer les pires menaces contre leur père.

Le lendemain, les charivaristes manifestent tout l'après-midi. Quand vers huit heures du soir, ordre est donné à la troupe de sortir de la caserne pour ramener le calme, les soldats ne peuvent faire la distinction entre passants et manifestants. Ils poursuivent tous ceux qui sont sur la voie publique et pénètrent même parfois dans la cour des particuliers, pour déloger les émeutiers. Six passants sont blessés. La foule se disperse, en proie à une vive irritation. Le calme revient avec le retour du gouverneur le 14 dans la capitale. Le 28 septembre, fort de l'appui de son Conseil privé, le gouverneur expulse l'abbé Monnet à neuf heures du soir de la colonie. Il l'embarque à bord du *Pionnier*, à destination de Nantes.

Si personne n'a rien à reprocher à Monnet, s'il n'est pas un abolitionniste, son exclusion est vide de sens. Il n'est plus qu'une victime de la brutalité aveugle, de l'intolérance. Mais depuis quand un gouverneur peut-il prendre une telle mesure à la légère ?

Des *Européens* très remuants

Sa décision est malgré tout très inquiétante, car d'autres Européens ont déjà troublé l'ordre de la colonie et ils n'ont pas connu l'expulsion. Ainsi, le 30 octobre 1830, trois jours après la diffusion de la nouvelle de la chute de Charles X dans la colonie, le gouverneur découvre à son réveil un drapeau tricolore hissé au mât de pavillon. Un groupe de jeunes gens pour la plupart étrangers à la colonie est à l'origine de cet acte. Comme ils refusent d'obéir au gouverneur en lui amenant le drapeau, le maire est sollicité pour rétablir l'ordre. Les jeunes gens munis d'une bombarde, de poudre sont si déterminés que le gouverneur finit par signer le décret d'adoption du drapeau tricolore.

Ces quelques Européens [21] sont qualifiés d'« individus sans feu ni lieu que leur immoralité et leur défaut de toute industrie en France avaient conduits en grand nombre depuis plusieurs années à Bourbon... ». Ils occupent de

petits emplois dans l'administration ou plus souvent entreprennent de commercer à la limite de la légalité. Ils ont en commun la haine de l'autorité et des puissants de la colonie. Chaque fois que l'occasion se présente, ils n'hésitent pas à perturber l'ordre public. Le 25 novembre, jour de la proclamation de l'avènement de Louis-Philippe, ils injurient les conseillers privés pendant la revue des troupes, Charles Desbassayns et Jean-Baptiste Fréon ainsi que le directeur de l'Intérieur, Betting de Lancastel. Au cours d'une longue discussion du Conseil Privé sur le sort des douze manifestants arrêtés, Charles Desbassayns réclame leur exclusion de la colonie ; le conseil louvoie et décide de les faire passer en correctionnelle. L'éloignement de la date du procès, repoussé au 10 mars 1831, permet aux adversaires de l'aristocratie de le présenter comme arbitraire. Le gouverneur pour éviter des résultats contraires à l'ordre public autorise le ministère public à se désister de l'action, le matin même du procès. Ces Européens manifestent encore en mai 1831 au théâtre dont ils se sont rendus maîtres. Leur attitude, leurs propos, leurs chansons jugées contraires à l'ordre colonial provoquent la constitution d'une société qui n'a duré que vingt-quatre heures puisque dissoute sur ordre du gouverneur Duval d'Ailly. L'Européen Duchaillu présente cette « Association des Amis de l'Ordre » comme une police politique. Cet élément démocratique ne sert plus ensuite que d'appoint à l'opposition des moyens propriétaires dont le premier motif de mécontentement est d'être les principales victimes de la crise économique. Monnet n'a pas la chance de ces contestataires monarchistes [22]. Ces Européens se distinguent encore lors des événements des 12 et 13 septembre dans les rues de Saint-Denis.

Quand il s'agit de situer les responsables de l'émeute du 12 septembre 1847, certains montrent du doigt ces Européens qui font partie de la population flottante. Ces derniers sont considérés comme un corps étranger par les Créoles, de surcroît animés d'un profond sentiment de xénophobie contre eux. Les Européens se sont acharnés sur ce prêtre uniquement pour tenter d'amadouer

21. Le terme Européen est employé dès le XVII[e] siècle. Il semble qu'il ait pris un sens politique au XIX[e] siècle. Par Européen, il faut entendre depuis 1830 selon Duchaillu tous ceux qui sont profondément attachés aux principes de la révolution de Juillet et aux intérêts de la métropole. Ils passent aux yeux des Créoles pour des révolutionnaires qui veulent renverser de fond en comble la colonie. Il commence par s'enrichir dans le commerce par des procédés honteux, en accaparant les produits de première nécessité et en les vendant à des taux élevés, puis il se lance dans le sucre, avant de partir à Paris mener un train de prince.

22. Sur la vie politique sous la Monarchie de Juillet, voir P.-L. ROQUES, « 1815-1848, La vie politique à Bourbon. Les institutions et les hommes », Mémoire de maîtrise, Université de Provence, 1972.

les Créoles, pour leur apporter la preuve qu'ils méritent considération, en tant qu'anti-abolitionnistes.

Les colons restent en 1847 fermement anti-abolitionnistes et ceux qui croient que le développement de l'industrie sucrière a contribué à faire évoluer les esprits se trompent lourdement. Un article de *L'Indicateur Colonial* du 17 juillet 1847 sur « Le libéralisme créole » l'atteste :

« Ce n'est que depuis 1833, c'est-à-dire depuis l'établissement du régime quasi représentatif dans les colonies françaises que l'île Bourbon s'est quelque peu façonnée aux mœurs constitutionnelles. Nous prétendons que c'est depuis cette époque seulement que l'île Bourbon s'est quelque peu accoutumée à l'esprit libéral de la révolution de juillet, dont l'idée principale se résume chez elle dans la substitution plus ou moins éloignée du travail libre au travail forcé. L'émancipation est regardée comme une utopie de réalisation impossible. N'avons-nous pas entendu répéter souvent que les lois et ordonnances ne sont qu'une concession faite par la France à l'impatience du parti abolitionniste. La colonie n'est pas arrivée encore à suivre la grande transformation sociale dont la révolution de 1830 portait le germe dans ses flancs. Le temps seul sera le plus sage, le plus habile et le meilleur réformateur des mœurs coloniales. Le gouverneur doit se dire, il ne s'agit pas de faire vite, mais de bien faire.»

Croire que les colons demandent des comptes à Monnet parce qu'il est abolitionniste, c'est faire bien peu de cas de leur anticléricalisme. Les colons se vengent un peu sur l'abolitionniste, mais certainement bien davantage sur celui qui a voulu devenir jésuite. Faute de pouvoir s'implanter à Madagascar en 1844, la Compagnie des jésuites protégée par le clan Desbassayns a pu s'installer dans les Hauts de Sainte-Marie à la Ressource. En 1846, elle se rapproche du chef-lieu en achetant une maison au Butor. Elle est accusée de vouloir s'implanter à Bourbon sous couvert d'une future mission à Madagascar. Le Conseil colonial décide leur renvoi, mais le gouverneur refuse de suivre cet avis. La campagne anti-jésuite s'amplifie en 1847 et au plus fort de l'émeute les 12 et 13 septembre, le cri : « À bas les jésuites ! » est un slogan en vogue. Comme les prêtres du Saint-Esprit sont aussi voués aux gémonies, le mal dont souffre alors Bourbon est bien l'anticléricalisme [23].

23. Les manifestants ne reprochent pas à Monnet ses relations avec Charles Desbassayns, car à aucun moment le nom de ce dernier n'est vociféré au cours de ces trois journées d'émeute. Au contraire, ce dernier se permet d'intervenir auprès du gouverneur pour l'accueillir chez lui et le soustraire à la vindicte publique. Preuve que la foule n'a rien à lui reprocher. Archives des Jésuites, Toulouse : F Ma 106, Rapport du R. P. Jouen, Saint-Denis, 4 août 1847.

Monnet [24] est sacrifié par le gouverneur pour pacifier les esprits et apaiser les inquiétudes. En expulsant Monnet, le gouverneur règle ses comptes avec un prêtre devenu incontrôlable après son retour de Madagascar en 1845. Il sauve peut-être les jésuites d'une mise en cause plus radicale, avance l'historien Claude Prudhomme. Ces derniers, un mois avant l'émeute ont d'ailleurs décidé d'être désormais discrets et d'éviter tout ce qui peut blesser la susceptibilité des colons. Le R. P. Jouen rapporte alors qu'un jésuite ne doit pas critiquer l'attitude religieuse des Blancs : « Cela suffirait pour faire fermer notre résidence, nous faire chasser de la colonie. »

Conclusion

Si certains colons bourbonnais à la fin des années 1840 acceptent le principe d'abolition de l'esclavage, jusqu'en juillet 1848, ils sont pour la plupart fermement opposés à son application. Même les projets gouvernementaux qui tentent d'améliorer un tant soit peu le sort des esclaves sont sévèrement critiqués et repoussés. Dans un tel contexte, le nombre d'abolitionnistes est forcément minime. Toutefois, les quatre figures présentées ici, témoignent de l'ampleur de la réflexion menée localement et de l'engagement qu'un tel combat exige.

24. Soulignons ici, que même si l'abbé Frédéric Levavasseur n'a jamais accepté que l'abbé Monnet intègre la Congrégation du Saint-Cœur de Marie, quand il s'agit de désigner le premier évêque de Saint-Denis, Monnet soutient la candidature de Levavasseur pour ce poste. Libermann ne partage pas son point de vue, car il considère que Levavasseur fera plus de bien en restant dans la congrégation qu'en étant à la tête d'un diocèse dont il est originaire. L'abbé Monnet croit en la vertu du modèle pour susciter des vocations et rendre adulte l'Église de La Réunion. En soutenant la candidature de Levavasseur, il montre qu'il est favorable à la promotion du Réunionnais et à l'émergence d'un clergé local.

Mémoire Spiritaine, n° 21, premier semestre 2005, p. 55 à p. 83.

Mgr Melchior de Marion Brésillac (1813-1859) et la mission du Dahomey

Pierre Trichet *

Dans un premier article de Pierre Trichet [1]*, nous avons vu M. Victor Régis, armateur à Marseille et propriétaire du comptoir de Ouidah, chercher (depuis 1840) à y faire implanter une mission catholique. Les démarches qu'il a faites auprès du P. Libermann n'ont pas abouti. En 1848, le P. Jean-Rémy Bessieux est nommé vicaire apostolique des Deux-Guinées et le P. Aloyse Kobès son coadjuteur : tous les deux font parties des compagnons de Libermann. Le premier réside à Libreville, le second à Dakar. Tous deux étudient les possibilités d'implantation de missions sur la côte ouest de l'Afrique. En 1850, la mission de Grand-Bassam est ouverte, mais les fièvres ont raison du personnel et le poste est fermé deux ans plus tard. M. Victor Régis persévère dans son projet pour Ouidah. Il obtient l'intervention française pour y consolider sa position. Nous verrons par la suite qu'il faut aussi compter avec la position de la S. C. de la Propagande de Rome.*

---

* Pierre Trichet, de la Société des Missions Africaines de Lyon (SMA), journaliste, a travaillé en Côte d'Ivoire depuis 1960, occupant diverses responsabilités, surtout au niveau des Mass media. Actuellement à la maison généralice de la SMA à Rome. Il a publié différents livres et brochures, entre autres : *Côte d'Ivoire : les premiers pas d'une Église*, 4 volumes (Éd. *La Nouvelle*, Abidjan, 1994 et 1995) ; *Côte d'Ivoire : les premières tentatives d'évangélisation. 1637-1852* (Éd. *La Nouvelle*, Abidjan, 1995, 140 p.). Dépôt en France : Procure des Missions Africaines, 11, rue Crillon, 75004 Paris.

1. « M. Victor Régis, le P. Libermann et le Dahomey (1841-1846) », *Mémoire Spiritaine*, n° 14, deuxième semestre 2001, p. 15-24.

Mgr Melchior de Marion Brésillac (1813-1859)

Melchior Marie Joseph de Marion Brésillac est un languedocien de Castelnaudary où il est né le 2 décembre 1813. Ordonné prêtre le 22 décembre 1838, Melchior de Brésillac demeure deux ans vicaire à la paroisse Saint-Michel de Castelnaudary. Le 2 juin 1841, il quitte le pays sans revoir sa famille, qui s'opposait à la nouvelle orientation de sa vie. Il choisit le Séminaire des Missions Étrangères de Paris, au 128 de la rue du Bac.

Il reste là moins d'une année, mais suffisamment pour s'y pénétrer de l'esprit de l'Institut. On lui donne les premiers éléments de missiologie. Un jeune aspirant, originaire du diocèse de Langres, Jean Luquet, arrivé quelques semaines après lui à la rue du Bac, devient son ami. Ensemble, ils se livrent à une étude méthodique de la tradition missionnaire de l'Église et de leur Institut. Plus tard, chargé de mission à Rome par le vicaire apostolique de Pondichéry, Jean Luquet, par son charme et sa puissance de travail, arrachera aux autorités romaines la nomination de Melchior de Brésillac comme évêque et vicaire apostolique de Coïmbatour, à l'âge de trente-deux ans.

Car, le 12 avril 1842, Melchior de Brésillac s'était embarqué pour les Indes. Il y demeura jusqu'au 14 janvier 1854. De Marion Brésillac nous a laissé de ses douze ans de mission aux Indes un volumineux manuscrit de « Souvenirs ». Nous y découvrons les raisons pour lesquelles, le 18 mars 1855, le Pape Pie IX accepta sa démission. L'inculturation de la foi en Inde soulevait le problème de l'attitude à adopter vis-à-vis des coutumes locales, mieux connues sous le nom de « rites malabares ». Marion Brésillac, plutôt porté à la tolérance, réclamait surtout de la clarté dans les pratiques pastorales. Sa rectitude de conscience s'accommodait mal de pratiques douteuses. Ce fut la raison déterminante de sa démission. Il voulait des prêtres séculiers et des évêques indiens. Ces idées ne faisaient pas l'unanimité dans le pays. Il s'y ajoutait des difficultés personnelles avec quelques-uns de ses missionnaires et avec les supérieurs du séminaire des Missions Étrangères de Paris.

À quarante-deux ans, Marion Brésillac se trouvait donc disponible pour une autre mission. Candidat pour tenter une initiative au Dahomey, aujourd'hui République du Bénin, il reçut de Rome un territoire qui recouvrait les deux républiques actuelles de Sierra Leone et du Liberia, avec mandat de fonder un institut pour cela. Arrivé lui-même à Freetown le 14 mai 1859, il y meurt de la fièvre jaune le 25 juin. Trois jours après, le dernier survivant de la première équipe missionnaire le suivait dans la tombe.

D'après Jean BONFILS.

Mgr Melchior de Marion Brésillac (1813-1859)

Illustration extraite de :
Léon LELOIR, des Pères Blancs d'Afrique, *Les Grands Ordres Missionnaires,*
1ère série : Les spécialistes du Continent noir
(Spiritains - Missions Africaines - Pères Blancs d'Afrique)
Paris, Dillen, 1939.

Voilà où en sont les choses, en fin 1855, quand Mgr de Brésillac va être amené à s'intéresser au Dahomey, dans les circonstances que le deuxième article de Pierre Trichet va maintenant étudier. Dans l'encadré de la page ci-contre, on trouvera une brève présentation d'ensemble de celui qui fut, en 1856, le fondateur de la Société des Missions Africaines à Lyon.

Mgr de Brésillac s'intéresse au Dahomey

C'est dans un Rapport à la S. C. de la Propagande, daté du 4 janvier 1856, que le mot Dahomey apparaît pour la première fois sous la plume de Mgr de Brésillac [2]. À partir de cette date, ce nom du Dahomey va revenir plusieurs fois, tant dans son Journal que dans ses lettres [3].

Comment Mgr de Brésillac en est-il arrivé à rencontrer M. Victor Régis ? Dans son *Rapport à la S. C. de la Propagande au sujet d'une nouvelle mission à établir dans le Royaume du Dahomey* [4], daté de Rome le 4 janvier 1856, Mgr de Brésillac présente la genèse de cette journée qui venait de changer le cours de sa vie : « le R. P. Ambroise, Gardien du Couvent des Capucins à Versailles » (chez qui séjournait Mgr de Brésillac) a eu l'occasion de faire la connaissance de « M. Régis aîné, de Marseille, homme très bon chrétien, dit-on, fort riche, armateur, faisant le commerce sur les côtes de Guinée. Ce Monsieur lui parla du dénuement complet des missionnaires dans le royaume d'Afrique où il fait principalement son commerce, ajoutant qu'il serait personnellement disposé à faciliter l'action des missionnaires dans un pays où il a quelque influence ». Mais Mgr de Brésillac reconnaît qu'il n'attacha pas « une grande importance à cette communication ».

---

2. *Marion Brésillac, Fondateur de la Société des Missions Africaines. Documents de mission et de fondation*, Paris, Médiaspaul, 1985, 295 p. *(DMF)*, p. 135-143. Le mot Dahomey apparaît bien dans le *Journal de 1855* de Mgr de Brésillac. Mais toute la partie 1855 ne comporte aucune date précise, recomposée de mémoire, en avril 1856, quand il a décidé de tenir un journal.

3. Pour être plus précis : dans 11 lettres à la S. C. de la Propagande (lettres n° 681, 687, 703, 707, 711, 726, 732, 753, 758, 777, 781), dans 4 lettres à la Propagation de la foi à Lyon et Paris (n° 686, 691, 816, 828), dans 3 lettres au P. Planque (n° 736, 739, 921), dans une lettre à M. Émilien Vian (n° 700), au P. Schwindenhammer (n° 737), à Napoléon III (n° 745), à Mgr Bonnand (n° 775), à son frère Henri (n° 786), ainsi que dans ses sermons n° 24, 36, 46 et 47. Merci au P. Bernard Favier qui a mis sur CD Rom tous les écrits du fondateur.

4. *DMF*, p. 135-143.

À cette époque, Rome n'avait pas encore « imposé moralement » à Mgr de Brésillac l'idée de fonder un institut. Mgr de Brésillac n'avait alors qu'une seule idée : s'enfoncer en Afrique, « accompagné de deux missionnaires solides, ou de trois tout au plus, avec un ou deux frères servants [5] ». Si l'essai se révélait prometteur, « il nous serait facile de nous entendre définitivement avec quelques-unes des pieuses et zélées Sociétés qui s'occupent de missions [6] ». Ces éléments aident à comprendre pourquoi Mgr de Brésillac n'a pas jugé utile de rencontrer M. Régis à cette époque : il ne voulait pas rendre plus difficile le choix des décideurs romains en émettant des préférences concernant son point de chute en Afrique.

Quelques mois plus tard, c'est le R. P. Dominique, autre capucin de Versailles, maître des novices, qui rencontre M. Régis à Marseille, lequel lui parle de sa recherche de missionnaires pour le Dahomey. Pour Mgr de Brésillac, le P. Dominique est un ami de vieille date ; « son compatriote et condisciple aux petit et grand séminaires de Carcassonne [7] ». Comme Mgr de Brésillac termine un séjour dans sa famille, à Castelnaudary, et se prépare à se rendre à Rome en passant par Marseille, le P. Dominique lui adresse une lettre dans laquelle « il me faisait l'éloge de cet armateur et m'engageait fort à le voir à mon passage, car il restait persuadé qu'il y a quelque chose à faire avec lui pour la gloire de Dieu, dans la propagation du Saint Évangile [8] ».

Entretien décisif entre M. Régis et Mgr de Brésillac

Cette fois-ci, la rencontre a lieu. Et elle va combler de joie les deux interlocuteurs. Chacun détenait ce que l'autre recherchait. Cette rencontre a eu lieu autour de la mi-décembre 1855. Mgr de Brésillac la décrit dans son Rapport à la Propagande :

« N'ayant qu'un jour à passer à Marseille, et désirant donc parler à M. Régis, je lui écrivis un mot à l'avance pour le prier de se trouver chez lui le jour de mon passage. Il m'attendit en effet et je n'eus qu'à me louer de ses bonnes grâces et de ses heureuses dispositions à seconder l'établissement d'une mission dans le Royaume de Dahomey où sa maison de commerce exerce, comme je l'ai dit, une grande influence.

5. *DMF*, p. 142.
6. *DMF*, p. 142.
7. *DMF*., p. 271.
8. *DMF*., p. 136-137.

Voici du reste le résumé de sa conversation : « Le Royaume de Dahomey, me dit-il, est l'un des plus puissants de l'Afrique Occidentale. Le roi possède aujourd'hui le pays où était situé le fort de Whydah, autrefois possédé par les Français mais abandonné depuis longtemps, que nous possédons actuellement nous-mêmes avec l'autorisation du Gouvernement Français et où nous avons établi une factorerie d'huile de palme. Nous sommes dans d'excellents rapports avec le roi du Dahomey qui nous protège, et sur lequel nous avons eu assez d'ascendant pour empêcher, jusqu'ici, qu'il autorisât les ministres protestants à venir exploiter le pays. Car nous sommes catholiques, et notre vif désir serait de voir s'établir là une mission catholique. Nous savons que les Messieurs du Saint-Esprit et du Saint-Coeur de Marie sont actuellement chargés de la juridiction spirituelle sur toutes les côtes de la Guinée. Cependant, faute de sujets suffisamment nombreux, et par suite des pertes qu'ils ont subies sur plusieurs points de la côte, il leur a été, par le fait, impossible jusqu'ici, d'établir la mission du Dahomey. Il y a quelques années que Mgr Bessieux passa à Whydah ; nous le reçûmes de notre mieux et nous cherchâmes à fixer son attention sur ce royaume. Il parut s'intéresser fort à tout ce que nous lui dîmes, mais il n'a sans doute pu rien faire jusqu'ici, pour cette partie de son immense territoire. Nous sommes néanmoins persuadés qu'il y a des fruits à espérer dans ce royaume, dans l'intérieur duquel nous ne pensons pas que les missionnaires catholiques aient encore pénétré. [...] Le roi d'ailleurs est très bien disposé pour nous et pour les Français. Il verrait avec plaisir qu'on établît des écoles près de notre comptoir, et peut-être aussi dans l'intérieur et jusque dans la capitale, pour enseigner la langue française aux jeunes négrillons. Il nous semble que c'est par ce moyen que les missionnaires devraient d'abord s'introduire chez les Dahomey. En 1851, le Gouvernement Français ayant envoyé M. Bouët, lieutenant de vaisseau, explorer les côtes d'Afrique, cet officier fit avec Guézo, actuellement régnant, un petit traité, dans lequel il eut soin d'insinuer un article favorable aux missionnaires qui viendraient pour instruire ses sujets. Il est à remarquer que les musulmans ne se sont point encore établis dans ce royaume. Il serait de toute nécessité que la mission pût faire quelques sacrifices pour l'œuvre des écoles. Car, quoiqu'il n'y ait pas encore là de ministres protestants, on sait qu'ils existent sur d'autres points de l'Afrique et qu'ils payent les enfants qui viennent chez eux [...] [9]. »

M. Régis affirme qu'il a réussi, jusqu'alors, à empêcher que le roi Guézo autorise « les ministres protestants à venir exploiter le pays ». Un peu plus loin, dans ce même rapport, Mgr de Brésillac commente : « Les possesseurs de la factorerie de Whydah sont parvenus à déjouer jusqu'ici leurs tentatives [des protestants], mais ils ne le pourraient vraisemblablement pas longtemps, me disait M. Régis lui-même, s'ils revenaient à la charge. » De fait, des protestants

9. *DMF.*, p. 137-139.

avaient déjà pris contact avec le roi : Thomas Birch Freeman, de la mission méthodiste, était arrivé à Ouidah le 1er janvier 1843. En mars 1843, « reçu solennellement par Ghezo, Freeman lui expose le but de sa visite et ce que recherche la mission. Ghezo, touché de cette visite, confie à Freeman quelques enfants pour qu'ils reçoivent une éducation européenne [10] ».

« Mais c'est seulement en 1854 que l'Africain Joseph Dawson peut commencer à évangéliser Ouidah. Il est suivi en 1857 par Peter Bernasko qui, sujet britannique, a la charge d'aller lire au roi Glélé une note de protestation rédigée par le gouvernement britannique à la suite du massacre des mille victimes effectué en 1860 pour honorer la tombe de Ghezo [11]. » Mais nous sommes fin 1855 et M. Régis ne veut pas « déprécier » le Dahomey qu'il vante à Mgr de Brésillac.

Les motivations de Victor Régis

Les informations rapportées par Mgr de Brésillac fournissent quelques indices qui nous éclairent sur les motivations qui poussaient M. Victor Régis à vouloir faire implanter une mission à Ouidah. « Nous sommes catholiques », dit M. Régis. « Homme très bon chrétien », avait rapporté le R. P. Ambroise à Mgr de Brésillac en lui parlant de M. Régis. « Commerçants français très chrétiens », avait écrit le P. Libermann dans son *Mémoire sur les missions* du 15 août 1846, cité plus haut. La foi de M. Régis l'amenait à vouloir contribuer à l'évangélisation de cette région d'Afrique où il était bien implanté.

Mais qui disait mission, disait aussi école. M. Régis est très clair sur cet aspect : « Il (le roi) verrait avec plaisir qu'on établît des écoles près de notre comptoir, et peut-être aussi dans l'intérieur et jusque dans la capitale, pour enseigner la langue française aux jeunes négrillons. » Puis il se réfère au « petit traité dans lequel il eut soin d'insinuer un article favorable aux missionnaires qui viendraient pour instruire ses sujets ». Cette « instruction » ne concerne pas les choses de la foi mais la lecture, l'écriture, le calcul. Le

10. Robert CORNEVIN, *Histoire du Dahomey*, Paris, Berger-Levrault, 1962, 568 p., p. 296-297. Repris par Paul-Henry DUPUIS. *Histoire de l'Église au Bénin.*, t. 1 : Le temps des semeurs (1494-1901), Cotonou, 1998, disponible chez l'auteur, 400 p., p. 40. Sur les visites des ministres wesleyens au roi Guézo, voir Paul ELLINGWORTH, « Christianity and Politics in Dahomey, 1843-1867 », *Journal of African History (1964)*, p. 217.

11. CORNEVIN, *op. cit.*, p. 297. Repris par Jean Bonfils. « La Mission catholique en République populaire du Bénin de 1800 à 1860 », *Nouvelle Revue de science missionnaire* (CH – 6405 Immense), n° 45 – 1989/4, p. 252.

roi Guézo souhaitait probablement que quelques-uns de ses sujets soient initiés à ces connaissances, mais M. Régis le souhaitait encore plus fort. Car il avait besoin d'agents d'administration, capables de lire, écrire et compter, et aussi de chefs d'équipe, capables de bien comprendre les ordres qu'on leur donnait et éventuellement de communiquer par écrit avec leur direction. On en a une confirmation dans le cas de la Côte d'Ivoire : en 1882, donc onze ans avant que ce pays devienne colonie française, la première école est ouverte dans la plantation Verdier, à Elima, où elle est confiée à M^me^ Keller, l'épouse du directeur de cette plantation. La motivation n'est pas la philanthropie, mais l'intérêt bien compris de la plantation [12].

Une école entraînait des frais importants : elle devait faire vivre son instituteur (le missionnaire, qui allait bientôt s'adjoindre des répétiteurs, qu'il devrait salarier), et elle devait loger, nourrir et vêtir tous les écoliers, dont on exigeait qu'ils soient internes. À Libreville, le P. Bessieux avait commencé par quelques écoliers externes, mais leur fréquentation très irrégulière de l'école l'avait obligé à adopter la formule du pasteur américain enseignant à Libreville : des écoliers internes, totalement pris en charge par la mission.

Revenons à M. Régis qui présente la situation existante à Mgr de Brésillac. Il est significatif que M. Régis parle de « petit traité ». Bien sûr, ce texte n'était pas long : dix articles seulement. Mais M. Régis savait qu'il en était l'instigateur ; le grand bénéficiaire, c'est la Maison Régis. Le roi Guézo en retire surtout des devoirs et des engagements. De ce fait, il ne devait pas y attacher trop de valeur. Nous verrons, un peu plus loin, que les agents de l'administration française à Dakar partageaient ces vues et ne lui accordaient pas une valeur très contraignante.

Les motivations de Mgr de Brésillac

Mgr de Brésillac est conquis par cette proposition de M. Régis : une région non encore évangélisée, où les possibilités d'action sont prometteuses grâce à un roi francophile, qui acceptera d'envoyer des garçons à l'école. De son côté, M. Régis, lui aussi, est comblé : son école, il croit la tenir.

C'est le moment de s'arrêter quelques instants pour observer attentivement les raisons qui amènent Mgr de Brésillac à adopter fermement la décision de

12. Pierre TRICHET, *Côte d'Ivoire : les premiers pas d'une Église*. t. 1, 1895-1914, Abidjan, Édit. La Nouvelle, 1994, 173 p., p. 45.

demander à Rome le Dahomey. D'abord, il n'y a là-bas aucun missionnaire. Ensuite, une opportunité favorable est fournie par l'aide que la Maison Régis s'offre à apporter : elle est très bien implantée là-bas, et offre d'introduire les missionnaires auprès du roi Guézo et de les favoriser dans leurs œuvres, notamment scolaires. Un jugement sain et prudent amène Mgr de Brésillac à considérer ces éléments comme favorables et à envisager la mission au Dahomey comme un but à poursuivre, même s'il n'ignore pas la réputation de barbarie qui auréole ce pays : les récits des voyageurs, diffusés dans les magazines de l'époque, ont fait connaître les hécatombes d'esclaves auxquelles se livre le roi lors de certaines fêtes.

Aussi suis-je réticent lorsque je lis que Mgr de Brésillac « avait été attiré par le Dahomey parce que c'était l'une des parties les plus dangereuses et les plus négligées de l'Afrique [13] ». Affirmer que c'est la recherche d'une zone dangereuse qui a motivé Mgr de Brésillac me semble une inexactitude et une « pieuse exagération ». Mgr de Brésillac m'apparaît, au contraire, comme indemne des « exaltations romantiques », fréquentes à son époque, qui poussaient certains auteurs à recommander inconsidérément les activités dangereuses, et à affirmer que Dieu y trouvait une satisfaction particulière.

Je suis également réticent devant la formulation utilisée récemment par un de nos jeunes confrères : Mgr de Brésillac « demande expressément à la propagande les missions les plus difficiles, " quelles que soient les rigueurs du climat et la barbarie des habitants " [14] ». Cette tournure donne l'impression que la difficulté de telle mission pèse favorablement dans la décision de Mgr de Brésillac. En fait, il n'a pas demandé le Dahomey « parce que » difficile ou dangereux, mais « même si » il est difficile.

Je préfère la formulation que Marian Slawomir utilise ensuite : « Il préconise d'accepter tout ce qui peut être utile pour le salut des hommes et la gloire de Dieu, si pénible que ce soit. Dès lors, il accepte toute incommodité et ne se laisse pas décourager de quelques embarras comme des privations ou une longue attente ou un refus, qui n'effrayent point des missionnaires [15]. » C'est même en cela que je trouve Mgr de Brésillac admirable. Il ne se laisse pas emporter par les exaltations romantiques à la mode à son époque, il

13. Patrick GANTLY et Ellen THORP, *La voix qui t'appelle. Vie de Mgr Melchior de Marion Brésillac*, Rome, Édité par les Missions Africaines, 1994, 376 p., p. 294.

14. Marian Slawomir SZATKOWSKI, « Le mystère de la Croix dans la vie et la pensée de Mgr Melchior de Marion Brésillac durant les années de la fondation de la Société des Missions Africaines (1856-1859) », *Bulletin*, Généralat SMA, Rome, n° 104, mars 1999, p. 19.

15. *Id.*, p. 19.

n'hésite pas à conserver son bon sens, sa prudence et son sain réalisme, et à se montrer tel, au risque de ne pas être reconnu pour un amant de la Croix [16].

De Marseille, il se rend à Rome. où il rédige rapidement son rapport. Et, à partir de là, il n'envisage plus que le Dahomey, confiant que la Propagande ne pourra pas lui refuser une mission qui présente autant d'atouts.

L'avis de Mgr Kobès

Ce rapport était daté de Rome, le 4 janvier 1856. Le 14 janvier 1856, Mgr Barnabò écrit à Mgr Kobès, évêque coadjuteur basé à Dakar, pour lui demander son avis sur cette offre de Mgr de Brésillac. Mgr Kobès répond le 25 avril 1856 :

« J'ai reçu il y a quatre semaines la lettre que votre Éminence révérendissime m'a fait l'honneur de m'adresser à la date du 14 janvier dernier relativement à un projet de mission dans le royaume de Dahomey.

Je n'ai pas pu faire plus tôt ma réponse à Votre Éminence, parce que n'ayant jamais visité ce poste par moi-même, j'avais besoin de prendre des informations auprès des hommes compétents, afin de pouvoir vous transmettre des renseignements exacts.

À cet effet, je me suis adressé à Mr. Le commandant en chef de la division navale des Côtes occidentales d'Afrique. C'est la première autorité française dans ces pays. Et ce Commandant m'a affirmé que le traité en question conclu entre Mr. Bouët, lieutenant de vaisseau, et le roi de Dahomey n'est qu'une œuvre privée et n'a aucun caractère officiel.

Je crois devoir ajouter que d'après la connaissance que j'ai de la manière dont se font ces traités et du peu d'importance que les Noirs y mettent, la convention sus-dite fût-elle même officielle, il ne faudrait pas y compter beaucoup. Je ne pense donc pas que l'article cité par Mgr Brésillac puisse servir de fondement pour établir avec prudence une mission dans le royaume de Dahomey.

À mon avis, il y aurait un autre moyen de tenter un établissement dans cette localité, c'est de s'adresser à la Maison Régis, compagnie de commerce établie à Marseille, qui a une factorerie à Widah et qui demande depuis longtemps des prêtres. Widah est une dépendance du roi de Dahomey. [...]

La mission qui me paraît la plus digne d'intérêt, la plus facile à commencer est celle de Sierra-Leone. Je reçois tous les ans plusieurs demandes de missionnaires pour

16. Marian Slawomir apporte, (p. 20 et p. 24-25 de son article), des témoignages tirés des réactions de Mgr de Brésillac qui illustrent les principes : « Ne pas chercher exprès la croix », et « Accepter même sans comprendre ».

cette colonie. Je viens de recevoir une nouvelle réclamation de Mr le Consul d'Espagne et de Portugal, résidant à ce poste [17] [...] »

Cette lettre qui va sceller le sort de Mgr de Brésillac mérite qu'on l'observe de près. Le traité en question n'est qu'une œuvre privée, écrit-il. Non ! C'est en bonne et due forme que le lieutenant de vaisseau Auguste Bouët a été envoyé par le gouvernement français à Abomey et a signé ce document. Mais les autorités de Dakar connaissent le dessous des cartes et savent que c'est Victor Régis qui a " tiré les ficelles " et amené Guézo à demander ce traité.

« La connaissance que j'ai de la manière dont se font ces traités... » : là, c'est Mgr Kobès qui exprime son avis. L'existence de ce traité apparaissait comme un élément de poids en faveur d'une mission à Ouidah, dans le rapport de Mgr de Brésillac à la Propagande : cette protection est illusoire, tranche Mgr Kobès, et, d'après lui, cet argument est sans valeur pour arracher la décision d'implanter une mission à Ouidah.

« Il y aurait un autre moyen de tenter un établissement dans cette localité, c'est de s'adresser à la maison Régis [...] qui demande depuis longtemps des prêtres. » Cette réflexion montre que la Propagande n'a pas indiqué que Mgr de Brésillac agissait sur les conseils de Régis [18]. Cette omission involontaire a peut-être provoqué le choix de la Sierra Leone. Car, dans le paragraphe suivant, Mgr Kobès se montre désireux de satisfaire la demande de mission qui lui est parvenue du consul d'Espagne et de Portugal en poste à Sierra Leone. S'il avait su que Mgr de Brésillac agissait sur la demande de M. Régis, peut-être aurait-il saisi l'occasion de satisfaire cet armateur ?

Il nous est facile de comprendre pourquoi ce consul catholique souhaite un prêtre : il aura ainsi la messe le dimanche et, plus important, l'absolution et les « derniers sacrements » à l'approche de la mort, à laquelle on pensait souvent, à Sierra Leone, où les fièvres faisaient de nombreuses victimes. Ce n'est pas là une vue de l'esprit : quand Mgr de Brésillac débarquera à Freetown, le 14 mai 1859, il apprendra bien vite que le consul général d'Espagne, ainsi que le vice-consul, étaient morts récemment [19].

---

17. Lettre conservée aux archives de la Propagande, A.P.F. Congressi, Etiopia, Arabia, 1848-1857, p. 1060-1061. Indiquée dans *DMF*, p. 207-208. Merci au P. Lorenzo Rapetti grâce à qui une photocopie de cette lettre, importante pour l'histoire de la SMA, est présente dans ses archives.

18. Il faudra un jour que les Missions Africaines obtiennent le texte et la photocopie de cette lettre de la Propagande à Mgr Kobès.

19. Marion Brésillac, *Journal 1856-1859*, Paris, SMA, 1985, 108 p., p. 101.

Bien sûr, rien n'interdirait à ce missionnaire de s'occuper des Africains de l'endroit, comme le faisaient les pasteurs américains qui étaient venus pour accompagner les « affranchis » ramenés d'Angleterre et des États-Unis, et qui pratiquaient avec zèle la mission auprès des « indigènes ». Mais c'est un poste d'« aumônerie de consulat » que Mgr Kobès donne à Mgr de Brésillac.

Une attente qui va durer vingt et un mois

Commence alors, pour Mgr de Brésillac, une attente qui va durer jusqu'en septembre 1857, date où il sera officiellement fixé sur son sort. Il aurait dû l'être cinq mois plus tôt, par une lettre du cardinal Barnabò du 27 avril 1857 qui se perdra en route, comme nous le verrons plus loin.

Le 26 février 1856, Mgr de Brésillac écrit au cardinal Fransoni, préfet de la S. C. de la Propagande : « En attendant que la S. C. ait reçu la réponse aux lettres qu'elle a écrites, et qu'elle puisse m'autoriser à pénétrer dans le royaume barbare du Dahomey, il est de mon devoir de faire tous mes efforts pour m'attacher des ouvriers évangéliques, pleins de zèle et de dévouement [20]. » À qui le cardinal a-t-il écrit ? À Mgr Kobès sûrement : nous venons de voir la réponse de ce dernier. Mais aussi à Mgr Bessieux [21].

Notons aussi que c'est la première lettre où Mgr de Brésillac indique à Rome qu'il se lance dans la fondation d'un institut [22].

Pendant tout le mois de mai et le début de juin 1856, Mgr de Brésillac prêche dans la région de Cannes, Marseille, Avignon. Le 4 juin, à Marseille, il essaye de rencontrer M. Régis au sujet des deux enfants du roi du Dahomey qui vont arriver en France. Mais M. Régis est absent. Ce 4 juin, dans une lettre à M. Vian Émilien, prêtre, Mgr de Brésillac écrit : « M. Régis aîné ne se trouvant pas actuellement ici, je ne puis pas encore écrire à la S. C. de la Propagande, parce que j'ai besoin de détails certains sur les deux enfants du Roi du Dahomey que leur père veut faire élever en France. Cet armateur est à Paris où il est précisément allé, en partie, pour cette affaire. J'espère le voir

20. *DMF*, p. 155.

21. Le 3 mars 1857, Mgr de Brésillac écrira au cardinal Préfet de la Propagande : « Votre Éminence ne peut tarder à recevoir de Mgr Bessieux des réponses aux lettres écrites depuis plus d'un an. » *DMF*, p. 195. Et le P. Planque, dans son Rapport à la Propagande du 27 septembre 1859, écrit : « La S. C. écrivit simultanément la même lettre à Mgr Bessieux, à Mgr Kobès et au T. R. P. Schwindenhammer pour demander leur avis. »

22. Indiqué dans *DMF*, p. 155.

à son passage à Lyon [23]. » Où l'on a la confirmation que M. Régis aîné se rendait, de temps à autre, au ministère de la Marine et des Colonies, à Paris, pour y plaider ses affaires. Où l'on voit aussi que Mgr de Brésillac et M. Régis n'ont pas que des rapports épistolaires (assez maigres si l'on en juge par le nombre de ses lettres conservées aux archives des Missions Africaines à Rome), mais qu'ils se rencontrent et partagent leurs espoirs et leurs impatiences face aux lenteurs qui vont tant leur peser [24].

Les avantages de l'attribution rapide d'une mission

Revenu à Lyon, Mgr de Brésillac se remet à son courrier. Il écrit au cardinal Barnabò, qui vient d'être choisi comme préfet de la S. C. de la Propagande. Dans cette lettre du 20 juillet 1856, on lit :

« Il importerait très fort, ce me semble, que la S. C. daignât me confier sans trop de retard la Mission du Dahomey. Cela me donnerait une force morale puissante pour jeter solidement les bases de la Société. D'ailleurs il n'y a pas de doute que sous peu je puisse partir pour ce pays, accompagné de deux prêtres et d'un ou deux frères laïques, tandis que, sous la direction de M. l'abbé Planque, les autres se disposeraient à nous suivre au moment voulu ; et dans quelques années d'ici, j'ai la confiance que la Société des Missions Africaines pourra répondre d'une manière large aux désirs de la S. C. et pour le Dahomey et pour d'autres peuples des plus barbares de l'Afrique.

Quant aux renseignements que j'ai continué de recueillir sur le royaume du Dahomey, ils sont en tout conformes à ce que j'indiquai dans mon rapport du mois de janvier. La maison Régis est toujours dans les mêmes dispositions à notre égard et en très bons rapports avec le roi Guézo. C'est par elle que ce roi travaille à obtenir du gouvernement français qu'il se charge de l'éducation de deux de ses enfants. [...]

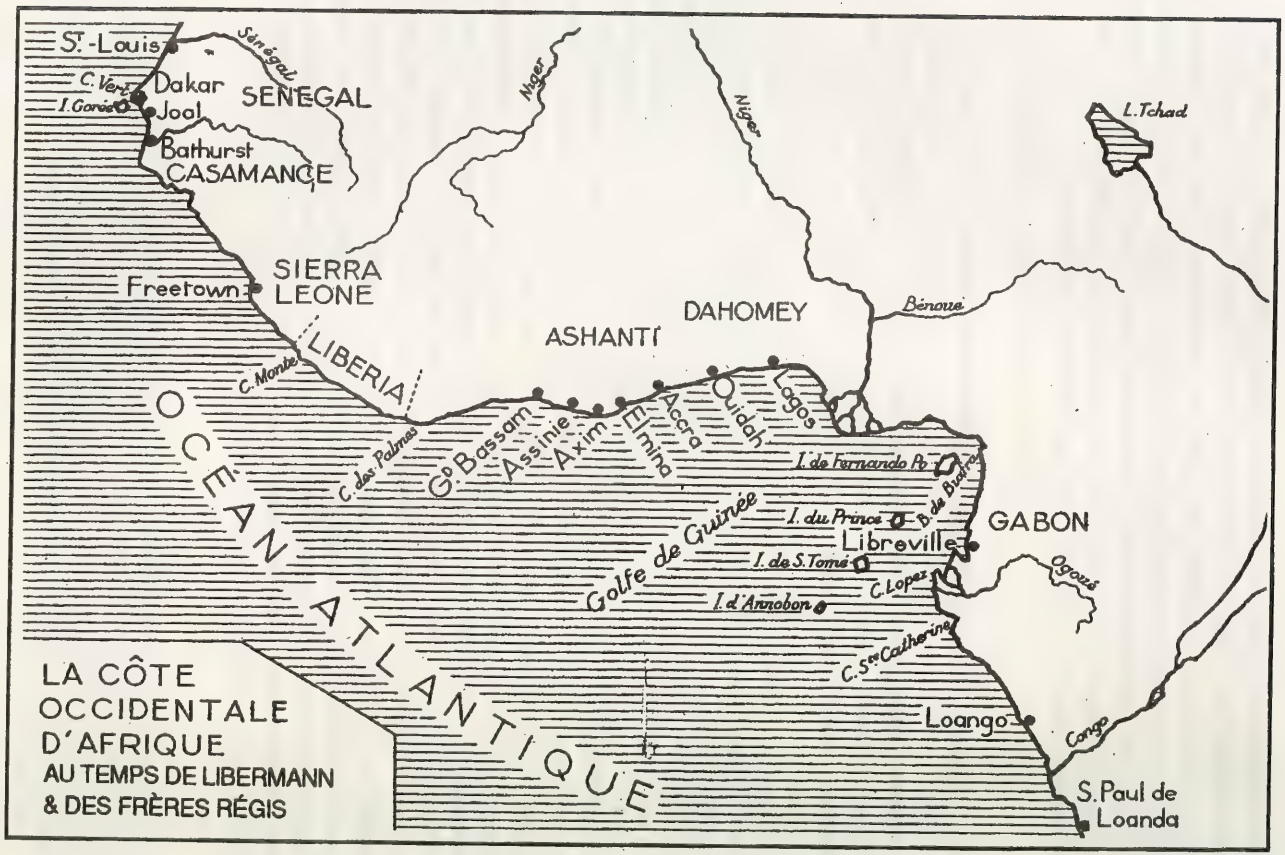
Voilà à peu près un an, Éminence, que la maison Régis me faisait connaître la possibilité qu'il y a de créer une Mission dans ce royaume, et l'espoir d'y faire beaucoup de fruits ; même de pénétrer plus avant dans l'intérieur de l'Afrique, quand nous serons fortement ancrés à Abomey, la capitale. Espérons qu'un long temps ne s'écoulera pas encore sans que j'aie le bonheur d'aller prêcher là J. C. [25]. »

---

23. Non reproduite dans *DMF*. Lettre env. 0700 dans le CD Rom de B. Favier.

24. Le CD Rom du P. B. Favier présente quatre lettres de Régis à Mgr de Brésillac : lettres rec 0791 (2F8 / 1082) du 11.10.1858 ; 0819 (2F8 / 1076) du 21.12.1858 ; 0841 (2F8 / 1157) du 08.02.1859 ; 0848 (2F8 / 1168) du 15.02.1859. Ces lettres sont brèves et « techniques » : dates de départ des bateaux, prix du voyage, et accueil dans ses établissements.

25. *DMF*, p. 167-168.



LA CÔTE OCCIDENTALE D'AFRIQUE
AU TEMPS DE LIBERMANN & DES FRÈRES RÉGIS

Mgr de Brésillac et M. Victor Régis : une même impatience

Le 4 août 1856, Mgr de Brésillac se rend de Lyon à Marseille pour y rencontrer M. Régis. Le 5 août a lieu la rencontre. Dans son *Journal*, il note : « Je lui ai parlé ce matin et ses dispositions sont toujours les mêmes. À mes yeux il est grandement regrettable que la S. C. n'érige pas de suite la mission du Dahomey. J'avancerais dans mon entreprise avec beaucoup plus d'assurances et vraisemblablement avec plus de succès. J'écris de nouveau, le 6 août, à la S. C. pour lui faire part de l'achat d'une maison à Lyon, et lui dire comment à mes yeux il serait à désirer que l'érection de la mission du Dahomey ne fût pas trop retardée. Je remets cette lettre au R. P. Dominique, capucin, le priant de voir le cardinal Barnabò, de sonder ses intentions et de m'en faire part [26]. » On le voit : M. Régis et Mgr de Brésillac communiaient dans une même impatience. Et pourtant, Mgr de Brésillac mettait tous les atouts de son côté, n'hésitant pas à recourir aux bons soins du P. Dominique, son compatriote et condisciple, que nous avons déjà mentionné, pour l'envoyer rencontrer le cardinal Barnabò et lui faire sentir, oralement, sa fougue et sa passion, qu'il pouvait plus difficilement transmettre par lettre.

Dans cette lettre du 6 août 1856 au cardinal Barnabò, on lit : « Étant venu à Marseille pour voir M. Régis, je trouve l'excellent Père Dominique prêt à partir pour Rome. [...] Je le prie d'aller offrir mes hommages à Votre Éminence et de lui communiquer, de vive voix, les détails que nous a donnés cet armateur, lesquels prouvent de plus en plus combien il y a espoir de glorifier le saint Nom de Jésus-Christ dans le Dahomey, et combien il est important de ne pas tarder à fixer dans ce royaume un établissement de missionnaires [27]. »

D'août à octobre 1856, Mgr de Brésillac prêche dans le sud de la France (Montpellier, Carcassonne, Toulouse, Albi, Rodez, Mende) : il a d'autres soucis que de relancer Rome au sujet du Dahomey.

De retour à Lyon, Mgr de Brésillac reprend la plume

Arrivé à Lyon, il reprend la plume. Dans une lettre du 12/18 novembre 1856 au cardinal Barnabò, Mgr de Brésillac commence par lui présenter de bonnes nouvelles concernant l'avancement de sa Société. Puis il rappelle

26. Marion BRÉSILLAC, *Journal...*, p. 42-43.
27. Non reproduite dans *DMF*. Lettre env 0711dans le CD Rom de B. Favier.

qu'il attend avec impatience qu'on lui confie le Dahomey : « Grâce à Dieu j'ai de bonnes nouvelles à vous donner de notre entreprise. La Société des Missions Africaines n'est plus un simple projet : elle existe, et j'espère que bientôt vous daignerez lui confier la mission du Dahomey [28]. »

Puis il rappelle au cardinal comment celui-ci est à l'origine de cette Société naissante :

« Une parole de vous, Éminence, alors que vous n'étiez que secrétaire de la S. C. a donné vie à notre congrégation. Car j'étais loin de penser à fonder une société de missionnaires. J'allai à Rome uniquement pour demander la mission du Dahomey pour moi et deux ou trois ouvriers évangéliques que je me serais adjoints, sur l'assurance de la maison Régis de Marseille qu'il est aujourd'hui possible et presque facile de pénétrer chez ce peuple qui, dans l'intérieur des terres, n'a jamais été évangélisé. Vous m'exprimâtes la pensée qu'il serait mieux de fonder une société de missionnaires qui fussent au service de la Propagande pour le Dahomey et les pays les plus abandonnés de l'Afrique [29]. »

Et déjà il pense à fournir des Sœurs à la future mission de Ouidah : « D'après ce que m'a assuré M. Régis des religieuses pourraient s'établir et faire beaucoup de bien à Widdah. Malgré cela, je me garderai bien d'en emmener d'abord, avant d'avoir vu par moi-même ce qu'il en est. Mais déjà quatre ou cinq institutions de Sœurs hospitalières et faisant l'école se sont offertes à me donner des Sœurs [30]. » Du côté de la France, tout allait très vite et très bien. Pourquoi fallait-il que Rome tarde autant ?

Le 13 décembre 1856, nouvelle lettre au cardinal Barnabò, pour lui indiquer que, le 8 décembre « nous sommes allés, au nombre de sept, offrir notre entreprise à la Sainte Vierge, aux pieds de son image vénérée sur la colline de Fourvière [31] ». Cette bonne nouvelle est transmise pour hâter la décision tant attendue de Rome : « Ces détails, Éminence, ne feront donc que corroborer ce que je vous donnais dans ma précédente lettre, et ils engageront j'espère Votre Éminence à ne point retarder l'érection de la mission du Dahomey. Nous avons grandement besoin de cela pour donner de l'élan à notre congrégation, rassurer les évêques qui craignent de nous confier leurs sujets tant qu'ils ne voient pas que nous ayons de mission déterminée [32]. »

28. *DMF*, p. 177.
29. *DMF*, p. 180.
30. *DMF*, p. 181.
31. *DMF*, p. 182.
32. *DMF*, p. 183.

Mgr de Brésillac prend connaissance de l'avis de Mgr Kobès

Le 19 décembre 1856, Mgr de Brésillac quitte Lyon, se rend à Dijon et à Sens, où il prêche. Le 27 décembre, il arrive à Paris [33]. Il se rend aussitôt chez les Pères du Saint-Esprit, où il rencontre le P. Schwindenhammer, supérieur général. Le 29 décembre, celui-ci adresse une lettre à Mgr de Brésillac : « Ainsi que je vous l'ai promis, j'ai fait chercher dans le dossier de notre Mission d'Afrique la lettre de Mgr Kobès vous concernant. Voici ce qu'il m'écrivait de Dakar à la mi-mars : « Je n'aurai pas le temps d'écrire ma lettre à Rome avant le départ du navire. Je pense répondre que Mgr de Brésillac fera mieux d'aller à Sierra Leone, et qu'il devra avoir des missionnaires religieux pour faire une œuvre solide. Je ferai ma réponse par le départ du Commandant de la Station. » Tel est, Monseigneur, le texte fidèle de la lettre de Mgr Kobès. Depuis lors, il ne m'a plus rien écrit à ce sujet [34]. » La nouvelle est bonne en ce sens que Mgr Kobès a répondu à Rome, il y a longtemps. Elle est moins bonne en ce qu'il conseille que Rome dirige Mgr de Brésillac vers Sierra Leone. Mais Rome n'a pas encore suivi ce dernier conseil et Mgr de Brésillac fera tout pour l'en dissuader.

Le 1er janvier 1857, Mgr de Brésillac accuse réception au P. Schwindenhammer de sa lettre : « Je vous remercie de la communication que vous avez bien voulu me donner du passage de la lettre de Mgr Kobès. Pour le moment, je ne pense pas devoir demander d'être envoyé à Sierra Leone au lieu du Dahomey, afin de ne pas tergiverser devant la S. C. à qui j'ai déjà demandé le Dahomey. Ce dernier royaume offrira peut-être de plus grandes difficultés, mais nous attendons tout de Dieu [35]. »

Comme le P. Schwindenhammer avait terminé sa lettre en souhaitant « qu'il existe entre nous une entente sur laquelle j'ose entièrement compter », Mgr de Brésillac lui en suggère aussitôt un moyen : « Vous pouvez actuellement nous aider beaucoup, mon très Révérend Père, en facilitant à la S. C. le moyen de nous confier sans retard la mission du Dahomey. Autant que vous, je désirerais que les limites de la juridiction fussent de suite parfaitement désignées, mais je verrais avec peine que, pour des détails encore peu essentiels, nous perdissions un temps précieux [36]. »

33. Marion BRÉSILLAC, *Journal...*, p. 54-55.
34. Lettre rec 0697 sur le CD Rom de B. Favier
35. Lettre env 0737 sur le CD Rom de B. Favier.
36. Lettre env 0737 sur le CD Rom de B. Favier.

« Puisse la fin de l'année 1857 nous trouver au Dahomey »

Ce même 1er janvier 1857, Mgr de Brésillac répond à une lettre du P. Planque, envoyée de Lyon : « Je reçois à l'instant votre bonne lettre du 30, mon cher Monsieur Planque, et je vous rends de tout cœur les vœux de bonne année que vous formez pour moi et pour notre œuvre. Puisse la fin de l'année qui commence trouver quelqu'un de nous dans le royaume du Dahomey ! Mais si le Bon Dieu voulait exercer plus longtemps notre patience et attendre encore pour nous ouvrir les portes de ce Royaume infidèle, sachons attendre le moment de la grâce sans vouloir la devancer et sans reculer devant les épreuves d'un établissement qui doit nécessairement éprouver quelque contradiction [37]. » On ne peut qu'admirer la sagesse des conseils que prodigue Mgr de Brésillac à un Père Planque, pressé, lui aussi, d'obtenir une mission. Mgr de Brésillac quitte Paris, le 15 février 1857, où les vicaires généraux ne lui ont pas permis « de faire un sermon de charité en forme [38] ». Les vicaires généraux veillaient à ce que les fidèles ne soient pas sollicités par des prédicateurs n'ayant pas encore la charge d'une œuvre reconnue. La Propagation de la Foi (de Paris et de Lyon) agissait de même : elle n'attribuait pas d'aide aussi longtemps que Rome n'avait pas confié un territoire. Et Mgr de Brésillac savait recourir à cet argument pour recommander au cardinal Barnabò qu'on lui confie bien vite le Dahomey.

À Lyon, le 3 mars 1857, Mgr de Brésillac écrit au cardinal Barnabò :

« Permettez-moi de vous rappeler, Éminence, combien il est à désirer pour le plein succès de notre entreprise qu'une mission nous soit bientôt assignée, dussions-nous encore rester quelque temps en France avant de partir, si vous le jugez à propos. Cela doublerait notre force, inspirerait plus de confiance à ceux qui s'intéressent à notre œuvre, aux jeunes ecclésiastiques qui désirent se joindre à nous, et à ceux qui nous sont déjà unis.

Nous sentons si fort ce besoin, Éminence, que s'il y avait des obstacles à ce que la mission du Dahomey nous fût bientôt confiée, nous vous prierions de nous en assigner une autre dans un des lieux de l'Afrique où le besoin de missionnaires se fait le plus sentir, sauf à nous charger plus tard du Dahomey si vous le désirez. Cependant nous préférerions le Dahomey avant tout, si c'est possible, parce que c'est là que nous avons d'abord porté nos vues et parce que de plus en plus il paraît à désirer qu'on ne tarde pas à évangéliser ce pays [39]. »

37. *DMF*, p. 188.
38. MARION BRÉSILLAC, *Journal...*, p. 57.
39. Lettre citée dans *DMF*, p. 194.

Dans cette même lettre, Mgr de Brésillac montre qu'il pense que c'est la non-réponse de Mgr Bessieux qui bloque l'attribution du Dahomey : « À moins qu'il y ait des lettres perdues, votre Éminence ne peut tarder à recevoir de Mgr Bessieux des réponses aux lettres écrites depuis plus d'un an. J'espère donc qu'il sera bientôt pris une détermination de la part de la S. C. [40]. » Il y avait effectivement plus d'un an que Rome avait écrit à Mgr Bessieux : c'était le 14 janvier 1856.

M. Régis fait venir en France deux fils du roi du Dahomey

Mgr de Brésillac continue cette même lettre au cardinal Barnabò en lui communiquant tout un lot d'informations concernant M. Régis et le Dahomey :

« M. Régis poursuit son œuvre de civilisation humaine et il regrette de n'avoir pas encore notre concours. Il aurait voulu nous voir partir avec le navire qui est allé chercher deux enfants du roi de Dahomey qu'il a fait venir en France [41], d'accord avec le gouvernement, pour leur faire faire leur éducation. Je tâchai de lui faire comprendre alors que la chose n'était pas impossible [42] parce qu'avant tout j'ai besoin d'une mission du Saint-Siège. Et j'ai évité d'avoir de trop fréquentes relations avec lui, parce qu'il est difficile de faire entendre aux hommes du monde les lois de la juridiction spirituelle, et que je crains de l'indisposer en lui rappelant notre impossibilité jusqu'ici de départ. Cependant un prêtre affilié à notre œuvre est passé, il y a quelque temps à Marseille, il a vu M. Régis et voici ce qu'il m'écrit : « [...] Je m'empresse de transmettre à Votre Grandeur les détails qu'il [M. Régis] vient de me donner. Les dispositions du roi de Dahomey et de son peuple paraissent on ne peut plus favorables à vos projets. Et tous désirent l'arrivée de missionnaires. Le roi a demandé à M. Vidal, l'agent de M. Régis, de lui faire venir des fétiches des Blancs de France. M. Régis, après avoir consulté quelques ecclésiastiques, a envoyé là-bas un Christ, une statue de la Vierge et quelques saints. Ils ont été reçus avec respect par le roi qui les a placés dans son palais et qui les montrait avec orgueil dernièrement à un capitaine de vaisseau de l'État qui vient d'aller remplir une mission dans son Royaume. En rendant compte de sa visite à M. Régis, il lui disait qu'il ne doutait pas

40. *DMF*, p. 195.

41. La version officielle, c'est que le roi a demandé que ces deux garçons viennent étudier en France. Sans y prendre garde, Mgr de Brésillac avoue que c'est M. Régis qui les a fait venir. M. Régis « tire les ficelles », mais il veille à garder sauves les apparences : c'est le roi du Dahomey qui a voulu envoyer en France deux de ses fils.

42. Dans le CD Rom (env 0753), B. Favier corrige : « Ici, il faut certainement lire " possible ". »

que ces images préparassent la voie à accueillir avec faveur les missionnaires qui pourraient se présenter dans ses États » [...] [43]. »

Le roi Guézo a fait venir des statues chrétiennes

Il se trouve que la *Revue coloniale*, en 1861, a publié un compte rendu de l'expédition qui a apporté ces statues au roi Guézo. En octobre 1856, le lieutenant de vaisseau A. Vallon se rend à Abomey pour offrir quelques cadeaux au roi Guézo. Il est accompagné par M. Vidal, agent principal de la factorerie Régis, et d'un nombre imposant de porteurs. Ghézo « avait depuis longtemps désiré s'initier à notre religion à laquelle il attribue notre supériorité sur les noirs ; [...] à force d'insistances, il avait obtenu de la factorerie française qu'on lui envoyât à Abomey un certain nombre de statues représentant Dieu et quelques saints et, comme celles qui ornent nos églises, destinées à fixer les idées des néophytes de son royaume. Cette disposition du roi pouvait devenir très utile à nos missionnaires futurs, je ne laissai pas de l'encourager de mon mieux en m'associant tout à fait à l'initiative de la maison française de Ouidah. Au nombre des cadeaux que la factorerie destinait à Ghézo, il y avait donc sept statues de grandeur naturelle : une majestueuse figure de Dieu, saint Paul, saint Laurent, saint Étienne, saint Roch, saint Vincent de Paul et saint Bernard, auxquels le roi avait ordonné de rendre les plus grands honneurs [44]. »

Revenons à la lettre de Mgr de Brésillac du 3 mars 1857 au cardinal Barnabò, dans laquelle il rapporte les propos « d'un prêtre affilié à notre œuvre » qui a rencontré récemment M. Régis :

« Le roi de Dahomey aime la France à ce point qu'il a fait demander à l'Empereur la permission d'envoyer ses deux fils en France pour y être élevés. L'Empereur y a consenti, et ces deux jeunes gens doivent arriver bientôt à Marseille sur le bateau Le Camélia, appartenant à M. Régis. Il me semble que l'on pourrait tirer de leur arrivée un parti avantageux pour l'avenir de la mission en envoyant un de vos ecclésiastiques pour se charger de leur éducation, ce qui lui permettrait en même temps d'apprendre la langue [...]. Cette lettre est du 30 janvier. Depuis, j'ai vu dans les journaux que ces deux fils du roi de Dahomey sont arrivés à Marseille [45]. »

43. *DMF*, p. 194-195.
44. *Revue coloniale*, 1861, p. 330. Cité dans CORNEVIN, *op. cit.*, p. 282.
45. *DMF*, p. 195.

Avant de faire venir en France ces deux garçons, M. Régis s'était adressé à Napoléon III pour demander que la France prenne en charge les frais entraînés par leur éducation. Dans cette lettre, il avait montré les sentiments chrétiens qui l'habitaient : « Il vous est réservé une conquête qui, insignifiante en apparence, peut avoir dans l'avenir les plus précieux résultats pour la religion et le commerce. Le roi du Dahomey [...] a maintes fois témoigné de sa sympathie pour la religion de la France. Aussi le désir de faire élever deux de ses fils en France, désir dont je suis heureux d'être l'organe auprès de votre Majesté, recèle peut-être les plus grands desseins de Dieu [46]. »

De mai à août 1857, Mgr de Brésillac est en tournée de prédication : Beaune, Autun, Paray-le-Monial, Clermont, Riom, Moulins, Nevers, Vierzon, Orléans, Blois, Paris, Chartres, Laval, Rennes, Brest, Vannes, Nantes, comme le montre son *Journal*. Il ne chômait pas !

L'image du Dahomey comportait les sacrifices humains

Que prêchait-il ? L'œuvre qu'il lançait, bien sûr, mais aussi le Dahomey, dont il soulignait les sacrifices humains, encore pratiqués. Ces détails impressionnaient les auditeurs qui comprenaient qu'ils devaient se montrer généreux afin que la mission puisse commencer rapidement son travail dans ce pays. Mgr de Brésillac prêchait le même Dahomey que celui que le P. Libermann avait présenté à Rome dans son mémoire du 15 août 1846 [47].

Le Sermon 36 a été donné aux « demoiselles d'une pension afin de les engager de quêter pour l'œuvre des Missions Africaines ». On est un peu surpris par les détails macabres qu'il n'hésite pas à présenter à ses jeunes auditrices :

« Ainsi, dans le royaume du Dahomey, le plus païen peut-être de tous les pays, et où nous voudrions d'abord aller porter la foi, on en est à se demander s'il est possible que des êtres humains se dégradent comme ses habitants. Là, sous la pression du prince des ténèbres, les hommes, les femmes et jusqu'aux enfants, tous semblent ne se réjouir que dans le sang.

46. Archives nationales, ANSOM Afrique IV, 9e, lettre de V. Régis à Napoléon III, 26 février 1856. Cité par Daumalin, *op. cit.*, p. 62.

47. Il serait intéressant de rechercher dans quelle source ces deux missionnaires avaient trouvé leur documentation : la *Revue coloniale* avait-elle publié un récit sur ce sujet dans les années récentes ? Ou bien se basaient-ils sur « un travail fait par M. Amédée Tardieu,

Ailleurs, même dans le paganisme plus modéré, on pare les autels de guirlandes de fleurs. Là, pas de fêtes, pas de réjouissance, si le sang humain n'arrose pas les degrés du temple ou la table des festins, s'il ne coule au jour des noces comme au jour de deuil. Le degré de puissance se mesure sur le pouvoir qu'on a de faire trancher des têtes.

Il n'y a pas longtemps qu'un voyageur français traversait cet affreux pays. Il visita le roi qui actuellement semble bien disposé pour la France, mais ce ne fut pas sans horreur qu'il vit à la porte du palais des hommes bâillonnés, et tellement garrottés que les liens, dit-il, disparaissaient sous l'enflure des poignets. Sous de petits hangars, ils étaient confondus avec des chevaux auxquels ils servaient pour ainsi dire de litière, et l'on attendait le coucher du soleil pour immoler hommes et chevaux ensemble.

Plus tard, car c'était un temps de fête, il fut témoin de sacrifices humains pour la solennité. Une autre fois, on avait procédé pendant la nuit à une affreuse exécution, et le matin, pour entrer chez le roi, il dut marcher dans une mare de sang et d'eau de vie, tandis que soixante-quatre têtes de victimes étaient exposées à ses regards ; d'ailleurs, le plafond d'une des salles du palais était orné de crânes et le plancher fait de mâchoires d'ennemis vaincus.

Et personne n'ira dans ce pauvre pays faire entendre à ces pauvres esclaves du démon que, s'ils prenaient Jésus-Christ pour maître, ils s'aimeraient les uns les autres, et se feraient mutuellement du bien !

[Des peuples assez bien disposés à nous recevoir]

Mais comment pénétrer chez ces barbares ? À la vérité, ce ne sera pas sans peine. Cependant, il semble que la miséricorde de Dieu se laisse fléchir sur ces pauvres aveugles, et peut-être nous sera-t-il donné d'aller leur porter nous-mêmes la bonne nouvelle. Oui, j'ai l'espérance d'aller moi-même chez ces peuples qui semblent assez bien disposés à nous recevoir, et je leur dirai pour les convertir combien sont heureux les peuples chrétiens, combien sont aimables et douces nos jeunes demoiselles de France, surtout quand elles sont élevées, comme vous, dans une maison aussi distinguée par la piété que par les fortes études qu'on peut y faire.

Il serait trop long de vous dire comment les voies semblent aujourd'hui préparées pour nous promettre le succès dans cette difficile entreprise. Seulement, je dois fonder à cette fin une Société de missionnaires. Cette Société est commencée, et la modeste maison qui abrite nos premiers confrères est à côté de vous, à côté de Sainte-

---

géographe du Ministère des affaires Étrangères », que B. Favier cite en note dans le CD Rom env 0753 ? Paule Brasseur indique que les spiritains possédaient dans leur bibliothèque pour former leurs membres : A. TARDIEU, *L'Univers*, et WALCKENAER, *Histoire générale des Voyages. Voyages en Afrique (1826-1831)*. In Paule BRASSEUR, *Les réveils missionnaires en France. Du Moyen-Âge à nos jours (XII^e^-XX^e^ siècles)*, Actes du Colloque de Lyon, 29 au 31 mai 1980, Paris, Beauchesne, 1984, 424 p., p. 353-362.

Ursule, dont le pieux voisinage leur portera bonheur. Le siège en est fondé à Lyon, mais avant de partir, il faut qu'elle ait assez de ressources pour se soutenir, et voilà que je viens vous mettre en contribution, mes chères enfants, pour m'aider dans cette fondation [48]. »

Le 20 août 1857, il est de retour à Lyon et le 28 il relance la correspondance avec le cardinal Barnabò : « Quoique je n'aie pas encore eu la consolation de recevoir de réponse à ma dernière lettre, je crois devoir vous écrire de nouveau pour vous mettre au courant de l'état de mon entreprise et solliciter encore une fois de la S. C. qu'il nous soit bientôt permis d'aller ouvrir une mission en quelque lieu des plus abandonnés de l'Afrique, et spécialement au Dahomey si vous voulez bien nous y autoriser [49]. »

« Nous acceptons avec joie la mission de Sierra Leone »

Le cardinal Barnabò lit cette lettre et comprend que Mgr de Brésillac n'a pas reçu sa lettre du 27 avril. Il lui en fait un duplicata et le lui expédie en y ajoutant une brève lettre datée du 12 septembre 1857 [50]. Voici la traduction de la lettre du 27 avril 1857, par Mgr de Brésillac lui-même :

« En réponse aux diverses lettres de V. G. à la S. C. pour obtenir d'être envoyée avec ses associés au Dahomey, afin d'y établir une mission catholique, je m'empresse de vous faire savoir que, d'après les renseignements défavorables que nous avons reçus sur la position de nos missionnaires en ces lieux, on ne peut actuellement y établir la mission désirée.

En effet, nos missionnaires, n'ayant au Dahomey la protection d'aucune puissance catholique, seraient exposés au péril évident d'être victimes de la barbarie des peuples. Ainsi, pour satisfaire à vos désirs, et offrir un vaste champ au zèle de V. G., je lui fais savoir qu'à la fin de 1854, la S. C. décida qu'il serait créé un vicariat apostolique à Sierra Leone, lequel s'étendrait du fleuve Nunez à la République Liberia inclusivement, si un Ordre religieux l'eût accepté.

Or, comme jusqu'ici on a vainement traité la question avec l'Ordre des Dominicains qui paraissaient dès le principe vouloir prendre la charge de cette mission, je vous fais savoir que, si vous consentez à la prendre, vous pouvez facilement réaliser vos désirs

48. Arch. Missions Africaines (désormais : AMA), 2 F 10, p. 265-280. Les recoupements indiqués par B. Favier dans son CD Rom permettent de dater ce texte de juin 1857.
49. *DMF*, p. 205.
50. Lettre rec 0727, sur le CD Rom du P. Favier.

au grand avantage de ces peuples qui, depuis longtemps, réclament instamment des missionnaires catholiques. Ayez donc la bonté de me faire savoir votre opinion. [...] [51]. »

Voilà la lettre qui a fait basculer le sort de Mgr de Brésillac. Elle mérite une courte analyse. La première partie annonce qu'« on ne peut actuellement établir au Dahomey la mission désirée ». Rome a parlé, la cause est entendue. Le cardinal Barnabò sait que Mgr de Brésillac ne se permettra pas de discuter les raisons qu'il avance. Alors, il en indique une : « N'ayant la protection d'aucune puissance catholique, les missionnaires seraient exposés au péril évident d'être victimes de la barbarie des peuples. » Le Dahomey, avec ses sacrifices humains réputés, jouissait d'une bien mauvaise image aux yeux du reste du monde. Mgr de Brésillac ne manquait pas d'éléments pour répondre : par exemple, la maison Régis, présente à Ouidah depuis près de vingt ans, n'a jamais ressenti le péril d'être victime de la barbarie des peuples. La protection du roi Guézo était sûrement plus efficace que celle de n'importe quelle puissance catholique. Ces éléments de réponse, le P. Planque les utilisera dans un rapport du 27 septembre 1859 adressé au même cardinal Barnabò, après la mort de Mgr de Brésillac, pour obtenir le Dahomey.

Deuxième partie de cette lettre du 27 avril 1857 : un vicariat apostolique de Sierra Leone est en projet depuis plusieurs années. Il a déjà été vainement proposé aux dominicains. Mgr de Brésillac perçoit qu'il doit l'accepter. Et pourtant, dans le passé, il a refusé plusieurs postes qu'on lui proposait. Craint-il, cette fois-ci, que le cardinal Barnabò lui ferme toutes les autres portes en cas de refus ? Ou bien pense-t-il que la Sierra Leone n'est pas très éloignée du Dahomey, et qu'il pourra demander qu'on adjoigne le second au premier ? Cette idée lui viendra bientôt, mais je ne pense pas qu'il l'avait déjà lorsqu'il reçut cette lettre. Toujours est-il qu'il réagit rapidement et fait savoir qu'il accepte la proposition.

Un acte d'obéissance

Sa soumission à Rome, et son respect presque inconditionnel pour ce qui en provient, ont sûrement joué en faveur de cette acceptation. Patrick Gantly le dit avec bonheur : « Il avait toujours regardé les désirs de Rome comme des ordres, et il réalise que le premier grand acte de la société, dont il était le

51. AMA, 2F8, p. 949. Lettre rec 0712 sur le CD Rom du P. Favier.

fondateur et le porte-parole, se devait d'être un acte d'obéissance, surtout si cela lui demandait le sacrifice de ses préférences personnelles [52]. »

Le 25 septembre 1857, Mgr de Brésillac répond au cardinal Barnabò : « J'ai reçu, il y a deux jours, votre lettre du douze de ce mois avec le duplicata de votre lettre du 27 avril. Celle-ci ne m'était point parvenue. Aussitôt, Éminence, j'ai fait part de ces lettres à mes associés. Et j'ai le plaisir de vous faire savoir qu'unanimement ils sont entrés dans l'esprit qui animera, j'espère, toujours notre Société, en déposant instantanément le désir que nous avions de commencer notre œuvre par le Dahomey, afin d'entrer purement et simplement dans les vues de la S. C. de la Propagande. Nous acceptons donc avec joie la mission de Sierra Leone [53]. »

Les dés sont jetés ! Même s'il a le courage d'ajouter : « Nous acceptons avec joie la mission de Sierra Leone », sa déception est grande. Dans une lettre du 29 octobre 1857 à son frère Henri, il ne cache pas son amertume. Il lui annonce qu'il va bientôt se rendre à Rome pour y chercher des informations « sur le pays de Sierra Leone et de Liberia, où il paraît que le Saint-Siège préfère nous voir commencer nos missions, plutôt qu'au Dahomey. Cela me contrarie, mais qu'y faire ? Nous sommes dans ce monde pour être contrariés. Là, nous aurons toutes les misères des colonies européennes et des colonies anglaises, avec celles des barbares, tandis qu'au Dahomey nous n'aurions eu que les sauvages qui auraient pu nous faire plus vite sauter le piquet, mais qui auraient pu aussi reconnaître la vérité, tandis que ceux à qui les protestants prêchent la contradiction ne nous feront pas trancher la tête sous le canon anglais, mais n'écouteront nos paroles que pour recevoir de l'eau de vie et quelques pagnes [54] ».

« Nous aurions pu nous établir à peu de frais au Dahomey »

Désormais, c'est de la Sierra Leone qu'il va traiter dans ses lettres au cardinal Barnabò. Cependant, dans une lettre aux conseils de la Propagation de la Foi, de Lyon et Paris, il cite à nouveau le Dahomey, où tout aurait coûté beaucoup moins cher qu'en Sierra Leone, où lui a-t-on dit, « les vivres y sont à un très haut prix ». « J'avoue, Messieurs, que j'en suis effrayé, et s'il était permis de discuter les déterminations du Saint-Siège, je demanderais comment

52. P. GANTLY, *La voix qui t'appelle...*, *op. cit.*, p. 294
53. *DMF*, p. 207-208.
54. AMA, 2F1, p. 199-200. Lettre env 0786 dans le CD Rom de B. Favier.

il ne nous a pas laissés commencer au Dahomey, terre neuve sous ce rapport où, loin du contact des Européens, nous aurions pu nous établir à peu de frais, tandis qu'on nous offrait de nous y transporter gratuitement, au moins pour les premiers départs. Mais enfin l'obéissance doit passer avant tout : c'est à Sierra Leone que nous sommes envoyés, c'est là que nous irons, Dieu, sans doute, ayant des vues cachées que nous connaîtrons plus tard [55]. »

Puis les mois de novembre et décembre se passent en tournées de quête (Besançon, Belfort, Colmar, Strasbourg, Nancy, Bar-le-Duc, Chaumont, Langres).

En 1858, dans son Journal, il note : « Aujourd'hui, mardi 13 avril, j'ai reçu une lettre de la propagande qui m'annonce que la Mission de Sierra Leone et Liberia est définitivement arrêtée et que dans l'audience du Saint-Père du 21 mars elle m'a été concédée avec les prêtres de mon séminaire des Missions Africaines. »

Puis, en compagnie du P. Planque, il se rend à Rome, où il arrive le 2 juin 1858. Au moment de quitter Rome, au début de juillet 1858, il note dans son Journal : « Je prends avec moi un certain François Borghero, prêtre de Gênes, il paraît avoir une bonne vocation. » Il venait de rencontrer celui qui allait devenir le premier supérieur de la mission du Dahomey.

Projet de voyage d'exploration, « afin de voir par moi-même »

Le 29 juillet 1858, il informe les conseils de la Propagation de la Foi de Lyon et Paris qu'il a obtenu l'ordre d'aller prospecter de possibles implantations de mission :

« Son Éminence le cardinal préfet de la Propagande désire que je fasse un voyage d'exploration afin de voir par moi-même, et en m'entendant avec Messeigneurs Kobès et Bessieux, quels sont les points du littoral actuellement sans missionnaires catholiques, où il y aurait chance de former des centres d'action. [...] Indépendamment du surcroît de dépenses qu'un tel voyage va me causer, je devrai, s'il y a lieu, faire quelques présents aux chefs des peuplades que je rencontrerai, particulièrement au roi du Dahomey, s'il me reçoit bien, comme il y a apparence, d'après les renseignements que j'ai encore reçus de la Maison Régis [56]. »

Quels arguments Mgr de Brésillac a-t-il déployés devant le cardinal Barnabò pour obtenir cet ordre d'aller reconnaître d'autres possibles

55. AMA, 2F5, p. 122-125. Lettre env 0816 dans le CD Rom de B. Favier
56. Lettre env 0828 dans le CD Rom de B. Favier.

implantations de mission ? Avait-il l'intention d'abandonner Freetown pour s'installer dans une mission jugée plus satisfaisante ? Dans ce cas, le cher Dahomey avait toutes les chances d'être choisi. Une lettre de Mgr de Brésillac au cardinal Barnabò, datée du 20 novembre 1858, va nous éclairer :

« J'ai la consolation de vous annoncer que mes premiers missionnaires sont enfin partis pour le vicariat apostolique de Sierra Leone. [...] Aussitôt que possible, suivant le plan que nous avons combiné avec votre Éminence, j'irai moi-même explorer le pays, voir Mgr Kobès et Mgr Bessieux, examiner quels sont les points où nous pourrions faire quelque bien et nous établir sans trop de danger. Car à Free Town, d'après ce que j'ai appris par le Ministère de la Marine, il n'y a qu'une centaine de catholiques. Et des rapports très sérieux que j'ai reçus de plusieurs côtés assurent que l'air y est si mauvais qu'il est à peu près certain que les Européens n'y vivent pas trois ans. Ceux donc qui sont obligés d'habiter cette ville sont forcés d'avoir recours à de fréquents changements d'air. Ce qui nous obligera nous-mêmes, sans doute, à chercher un lieu plus sain d'où nos missionnaires puissent aller et venir [57]. »

« Aller et venir » : voilà le plan ! Pendant les « bons mois », les missionnaires viendront résider et travailler à Freetown. Pendant les « mauvais mois », ceux où se produisent les épidémies, les missionnaires se replieront dans le « lieu plus sain » choisi.

Une rencontre manquée

Fin décembre 1858 et janvier 1859, Mgr de Brésillac est à Paris pour « voir si je ne pourrais rien obtenir du gouvernement. J'obtiens un passage pour moi, un prêtre et un frère sur *La Danaë* qui doit partir du 10 au 15 février [58] ».

J. Bonfils affirme que Mgr de Brésillac a rencontré Mgr Bessieux, et que celui-ci lui a parlé de Ouidah, à partir de ce qu'il avait pu observer durant ses escales dans cette ville : « La visite qu'il [Mgr Bessieux] fit à Ouidah lui permit toutefois de donner à Mgr de Brésillac quelques précisions sur le pays lors de l'entrevue qu'ils eurent ensemble plus tard, le 13 janvier 1859, à Paris, même si à ce moment-là le fondateur des Missions Africaines avait dû

57. Reproduit en entier dans *DMF*, p. 239-243.
58. *Journal 1856-1859*, op. cit., p. 90.

abandonner son projet de mission au Dahomey pour se rendre à Sierra Leone [59]. » J. Bonfils ne précise pas l'endroit où il puise cette information.

Le Journal de Mgr de Brésillac indique, en janvier 1859 : « Le 13, je reçois des nouvelles de nos missionnaires qui sont heureusement arrivés à Dakar. Mgr Kobès les a parfaitement reçus [60]. » Il est très vraisemblable que, ce 13 janvier, Mgr de Brésillac s'est rendu chez les spiritains à Paris, et c'est là qu'il a reçu ces « nouvelles de nos missionnaires ». Qui les lui a transmises ? A-t-il rencontré le supérieur général, le P. Schwindenhammer qui était au courant, grâce aux informations que Mgr Kobès lui envoyait régulièrement de ce qu'il vivait à Dakar ? Ou bien a-t-il rencontré un prêtre récemment rentré de Dakar à Paris pour se soigner ou pour un congé ? Ou bien Mgr Bessieux lui-même ? Cette dernière hypothèse ne me semble pas acceptable pour des raisons que je vais présenter maintenant.

En effet, je crois qu'il faut affirmer que la rencontre avec Mgr Bessieux n'a pas eu lieu. Premier indice : une lettre de Mgr Bessieux à Mgr de Brésillac, du 16 janvier 1859, envoyée de Paris : « Je suis malade et ne pourrai être demain au rendez-vous [61]. » S'ils s'étaient rencontrés le 13, Mgr Bessieux n'y aurait-il pas fait allusion ? N'aurait-il pas ajouté, pour adoucir la déception de son visiteur devant ce rendez-vous manqué : « D'ailleurs nous nous sommes dit l'essentiel » ? Peut-on supposer que Mgr Bessieux ait pris le temps, le 13 janvier, de lui donner des « nouvelles de nos missionnaires » et ne lui ait pas donné rapidement ces « renseignements de caractère le plus grave », à savoir : « Je vous mets en garde contre Sierra Leone, à cause de son climat » ?

Il y a encore un argument plus « lourd » : il est dans le Rapport à la Propagande du 27 septembre 1859, du P. Planque. On y lit : « Dieu dans ses desseins adorables permit qu'une entrevue qui nous aurait préservé des pertes qui nous affligent ne s'effectuât pas : le matin même du jour où les deux Vicaires apostoliques devaient se voir et se concerter, on fit prévenir Mgr de Brésillac que Mgr [Bessieux] est indisposé et ne pourra se trouver au lieu indiqué. Le lendemain Mgr de Brésillac avait quitté Paris. »

---

59. J. Bonfils, *op. cit.*, p. 250.

60. MARION BRÉSILLAC, *Journal...*, p. 90.

61. Lettre rec 0829 sur le CD Rom, 2 F 8/1141. Le CD Rom indique trois lettres de Mgr Bessieux à Mgr de Brésillac : celle que je viens de citer ; lettre rec 0865 (2 F 8/1195) du 3 mars 1859 : « Je me réjouis de votre départ en Afrique... » ; lettre rec 0883 (2 F 13/6) qui lui donne le pouvoir d'administrer les sacrements dans les Deux-Guinées et en Sénégambie.

La suite, on la connaît. Mgr de Brésillac embarque à Cherbourg le 23 mars 1859. Pendant une longue escale à Dakar, il apprécie l'accueil de Mgr Kobès. Le 14 mai, il débarque à Freetown. Au mois de juin, c'est l'hécatombe dans l'équipe des missionnaires. Le 18 juin 1859, alors que trois de ses confrères viennent de mourir (les Pères Riocreux et Bresson, ainsi que le frère Gratien), et que Mgr de Brésillac présente les mêmes symptômes que les disparus, celui-ci écrit au P. Planque : « Malgré tout cela j'irai seul, si c'est possible, le mois prochain, faire un voyage au Dahomey pour voir s'il ne vaudrait pas mieux fonder là un centre [62]. » Nous savons maintenant dans quel esprit il cherchait ce centre : non pas comme une alternative à Freetown, mais comme un complément, comme une base de repli.

Mgr de Brésillac meurt à Freetown le 25 juin 1859.

[*Nous publierons un troisième article de Pierre Trichet dans lequel nous verrons comment le Père Augustin Planque, successeur de Mgr de Brésillac, finira par obtenir de Rome, en 1860, la création du vicariat apostolique du Dahomey, confié à la Société des Missions Africaines.*]

62. *DMF*, p. 254.

------ Vicariat Apostolique de LOANGO (1886).

Source :

V. Boussant, *Le Fondateur des Missions du Congo, Monseigneur Antoine-Marie-Hippolyte Carrie, évêque de Dorylée, Vic. Apost. de Loango (1842-1904)*, Chevilly-Larue, 1938, p. 60.

Mémoire Spiritaine, n° 21, premier semestre 2005, p. 84 à p. 115.

Vie et mort, pouvoir et vulnérabilité : contradictions quotidiennes à la Mission de Loango 1883-1904

Phyllis M. Martin *

Vers la fin du dix-neuvième siècle, des agglomérations liées à la progression du colonialisme ont surgi de terre à travers toute l'Afrique Équatoriale. Symboles des temps nouveaux, des centres administratifs, des postes militaires, des établissements commerciaux et des postes de mission ont été fondés par des Européens et leurs auxiliaires africains, soit sous le joug d'une puissance de feu supérieure, soit par le biais de négociations libres ou forcées avec les autorités indigènes. Ces agglomérations se trouvaient souvent à des carrefours africains existant déjà ou à des endroits sans importance pour les populations indigènes, mais pratiques pour les colons d'un point de vue stratégique ou géographique. Un siècle plus tard, certains de ces territoires ont été abandonnés et repris par la brousse équatoriale tandis que d'autres sont devenus des zones d'habitation abritant des centaines de milliers de personnes. L'historique des paysages construits révèle énormément de détails sur les contradictions qui entourèrent les premières relations coloniales : pouvoir et vulnérabilité, vision

*. Indiana University (USA). Tous mes remerciements à Christiane Mégy, aux Pères Guy Pannier et Pierre Wauters, spiritains (N.D.L.R. : qui ont eux-mêmes vécu dans l'ancienne mission de Loango dans les années 1950-1970.) pour la traduction et leur collaboration. L'article original a été publié sous le nom de Phyllis M. MARTIN « Life and death, power and vulnerability : everyday contradictions at the Loango Mission 1883-1904 », Journal of African Cultural Studies, 15,1 (2002) p. 61-78. Le site web du Journal est : www.tandf.co.uk.

et réalité, conflits et compromis, démonstrations extérieures et peurs cachées. Des points de vue récents sur le paysage africain soulignent qu'il s'agit d'un processus continu, contesté par des pratiques physiques, sociales ou politiques [1]. Nous voulons démontrer que l'étude de l'histoire quotidienne de ces lieux et de leurs habitants nous permet tout à la fois d'approfondir notre connaissance des réalités indigènes et de saisir les nuances de ces relations coloniales négociées.

Les relations coloniales dans la vie quotidienne à la mission connaissaient des hauts et de bas. Ces établissements, vus autrefois comme de simples outils de l'expansion européenne, sont maintenant considérés comme des lieux de confrontation et de transformation socio-culturelle [2]. Tel est le cas de la Mission de Loango, située sur la côte ouest de l'Afrique Centrale (à environ 20 kilomètres au nord de l'actuelle ville portuaire de Pointe-Noire en République du Congo), dont les premières années furent paradoxales et déchirantes. Cette mission fut fondée en 1883 par la Congrégation du Saint Esprit (ou Missionnaires Spiritains) lors de leur mission d'évangélisation vers le nord à partir de leurs bases précédentes d'Angola. Par la suite, c'est Loango qui est devenue le centre d'expansion du vicariat du Congo français vers l'intérieur jusqu'à Brazzaville. En 1886, en réponse à une requête des Spiritains réclamant des Sœurs pour former une première génération d'épouses et de mères chrétiennes, la Mère Générale des Sœurs de Saint-Joseph de Cluny envoya de Paris quatre religieuses missionnaires en Afrique

1. Pour une vue d'ensemble récente de la littérature, voir les essais dans la publication spéciale du *Paideuma*, 43 (1997), surtout Ute LIEG et Achim Von APPEN, « Landscape in Africa : process and vision ; an introdutory essay », p. 1-45.

2. La plupart des exemples de « la nouvelle histoire de la mission » tend à se concentrer sur une grande région. Ici nous nous intéressons à la mission en elle-même, plutôt qu'au vicariat dont Loango était le centre épiscopal. Naturellement, comme nous l'indiquons, la vie quotidienne à la station de la mission était influencée par le contexte plus large dont elle faisait partie. Pour « la nouvelle histoire de la mission », voir, par exemple, Cynthia RADDING, *Wanderings People : Colonialisme, Ethnic Spaces ans Ecological Frontiers in Northwestern Mexico 1700-1850*, Durham NC, Duke University Press, 1997 ; John L. COMAROFF et Jean COMAROFF, *Of Revelation and* Revolution, Chicago, University of Chicago Press, 2 vol. : 1991, 1997 ; Paul LANDAU *The Realm of the Word : Language, Gender and Christanity in a Southern African Kingdom*, London, James Currey, 1995 ; Nancy Rose HUNT, *A colonial Lexicon : Of Birth Ritual, Medicalization and Mobility in the Congo*, Durham, Duke University Press, 1999.

3. Les missionnaires envoyaient fréquemment des lettres et des rapports à leurs Supérieurs généraux à leurs maisons mères, aussi bien qu'à la *Propaganda Fide* (Rome) et la Propagation

Équatoriale. Les lettres, les rapports [3], les photographies [4] et les cartes postales de ces Pères, Frères, Mères et Sœurs missionnaires demeurent les principaux témoignages ayant permis de reconstituer la vie de la mission. Toutefois, malgré l'absence de témoignage de la part des écoliers, des adultes chrétiens, des ouvriers de la mission, du clergé indigène, des novices, des catéchistes en formation, des postulants et des séminaristes, ils n'en sont pas pour autant silencieux. Tandis que les missionnaires expriment leurs propres frustrations, leurs craintes et leurs succès et racontent des incidents particuliers de leur vie au quotidien, on peut, tout au moins en partie, discerner de manière sous-jacente l'action des indigènes, les similitudes et les divergences dans l'existence de ceux qui ont vécu, travaillé, prié et sont morts à la mission. Mais la mission n'existait pas non plus en vase clos. La mission d'évangélisation a été profondément influencée par le contexte local historique, géographique et universel. Les premières années au poste de Loango ont été inondées de contradictions. Espérance et désespoir coexistaient. La nouvelle vie basée sur la croyance en un « Dieu bon » était assombrie par la maladie, la mort et les doutes. Les missionnaires prêchaient l'ordre et la certitude mais la réalité était trouble et précaire.

---

de la Foi (Lyon) qui procuraient le financement, particulièrement pour les actions antiesclavagistes et pour l'éducation des enfants. Ces lettres étaient volumineuses et détaillées sur le quotidien des événements de la vie et, parfois, tout à fait personnelles. Elles se trouvent aux archives de la congrégation du Saint-Esprit (Arch. CSSp) à Chevilly-Larue et dans les archives des Sœurs de Saint-Joseph de Cluny (ASSJC) à Paris. Des rapports ont été aussi publiés dans les *Bulletins* et *Annales* des congrégations missionnaires aussi bien que dans des publications contemporaines catholiques comme *Les Missions Catholiques* (*MC*). Beaucoup de détails figurent dans ces sources, mais en les lisant d'un œil critique, on doit se rappeler que l'auteur et l'auditoire influent sur le contenu et la façon dont les lettres et des rapports sont écrits. De ce fait, des points intéressants de comparaison existent entre les divers témoignages individuels.

4. À Loango, le Père Marichelle, photographe amateur, emportait son appareil photo avec lui dans ses tournées missionnaires à bicyclette. Il a aussi photographié la vie à la mission centrale. En 1906, deux série de cartes postales furent éditées par la Mission de Loango. Elles ont été vendues sur place aux Européens et envoyées en Europe. Ce n'était pas seulement de « la bonne propagande », mais un bon moyen de collecte de fonds pour la mission. Les archives de Chevilly-Larue possèdent un bon nombre de ces premières photographies et cartes postales. Voir *Bulletin de la Congrégation des Pères de Saint-Esprit* (*BG*), 24 (1907-08) p. 267.

« Un bon vieux chef »
du Loango (Congo français).

d'après une photographie
du père Marichelle, spiritain.

Extrait de :

Les Missions Catholique,
N° 1541, 16 décembre 1898,
p. 594.

Mgr Hippolyte CARRIE
(1842-1904).
Né à Propières, en
Beaujolais.
Entre chez les spiritains
en 1865.
Prêtre en 1867.
Vice-préfet apostolique
du Congo en 1878. Vicaire
apostolique
du Congo en 1886.
Meurt
le 13 octobre 1904
à Loango.

Dessin d'après une
photographie de 1896.

-I-

Pouvoir, hiérarchie et complémentarité

La topographie des bâtiments de la mission reflétait les relations hiérarchiques et complémentaires de ses différents habitants basées sur la race, le genre et la culture catholique. Selon l'accord conclu à l'origine, les chefs Vili avaient cédé 100 hectares au Père Carrie. Vers la fin du siècle, des terrains supplémentaires avaient été achetés pour les installations des Sœurs, les villages chrétiens et les plantations, si bien que la superficie de la mission avait triplé. La propriété et les bâtiments symbolisaient la puissance matérielle et technique des missionnaires et l'ensemble du complexe constituait un véritable royaume politique. Les fonctionnaires français du petit poste administratif de Loango, à trois kilomètres au nord étaient pratiquement dépassés par la préparation des grandes expéditions vers l'intérieur qui leur incombait, tandis que les sociétés africaines avoisinantes en plein bouleversement se faisaient conciliantes et offraient peu de résistance politique évidente [5].

La mission de Loango, comme la plupart des missions catholiques abritant des religieuses était divisée en trois communautés. Au centre, et toujours mentionné comme « la Mission » (la résidence épiscopale et l'église), se trouvait le groupe de bâtiments occupés par les missionnaires européens hommes et les garçons africains. Le bâtiment d'origine, construit au cours des quatre derniers mois de 1883, comprenait deux niveaux avec cinq pièces au premier étage où vivaient les Blancs et un rez-de-chaussée avec une salle à manger, un magasin et une salle de classe que les élèves de la mission utilisaient aussi comme dortoir. Une chapelle provisoire avait été bénite au milieu de 1884 et le mobilier intérieur était en place [6]. La rapidité de la construction avait dû surprendre tout le monde en particulier les quarante à

5. Jean ERNOULT, *Les Spiritains au Congo de 1865 à nos jours* (Paris, coll. Mémoire Spiritaine-Études et documents, n° 3, 1995), p. 47-48 ; P. MARICHELLE, « Une école rurale au Congo Français », *MC*, t. 30, 1898, n° 1539, 2 décembre, p. 570-571. La cession de la terre par les chefs locaux, y compris le *Maloango*, s'apprécie davantage dans le contexte plus large de la conquête française et du changement de la situation économique. Voir Catherine COQUERY-VIDROVITCH, *Brazza et la prise de possession du Congo 1883-1885* (Paris, Mouton, 1979) *passim*, et Annie MERLET, *Autour du Loango (XIVe-XIXe siècles)* (Libreville, SEPIA, 1991), p. 91-123, 421-441.

6. *BG*, t. 13 (1883-1886), n° 190, octobre 1885, p. 869-74 : Lettres du P. Carrie 19.9.1883, du P. Jauny, 2.6.1885. Tout cela fut réalisé malgré la forte houle qui avait causé la perte des

cinquante commerçants et fonctionnaires européens, qui logeaient dans de modestes bâtiments de la petite agglomération dispersée de Loango, et les indigènes qui vivaient pour la plupart dans des logements aux murs de bambou tressé et aux toits de chaume [7]. La qualité des matériaux de construction était toute aussi impressionnante, puisque les Pères avaient apporté d'Europe et de la mission voisine de Landana en Angola des cargaisons de planches déjà sciées, des barils de chaux et des matériaux de menuiserie. Les constructeurs, les charpentiers spécialisés et les maçons, qui étaient souvent des Africains de l'Ouest formés dans d'autres missions étaient supervisés par des Frères missionnaires. Deux ans plus tard, un séminaire était en construction et en 1889 un noviciat pour Frères africains avait été achevé. Les dimensions exactes de ces bâtiments figurent dans des rapports publiés parfois accompagnés de demandes de nouveaux dons pour le soutien de la croisade évangélique. Le séminaire de 30 mètres de long, 8 mètres de large, avec une véranda de deux mètres est décrit comme « une vaste maison, très belle pour le pays ». En 1891, il y avait un nouveau bâtiment scolaire avec un toit en tôle ondulée, de l'espace pour une cuisine, une réserve, un bureau, une buanderie, une pharmacie et une infirmerie ; des entrepôts étaient en cours de construction pour le stockage des colis destinés au transport par caravanes vers les missions de l'intérieur ; deux parloirs séparés furent ajoutés, un pour les Européens et un pour les Africains ; il y avait aussi une imprimerie et un atelier de reliure à peine capables de satisfaire le volume de commandes de l'administration et des établissements commerciaux. Les routes bordées de cocotiers convergeaient vers les bâtiments du centre de la « Mission » [8].

Situé à une distance d'environ deux kilomètres de l'établissement des Pères (conformément aux règles des Spiritains) il y avait un deuxième grand ensemble de bâtiments appartenant à la « Communauté » ou couvent des Sœurs de Saint-Joseph de Cluny. L'emplacement, sur les flancs d'un coteau, considéré au départ comme très avantageux à cause de la brise de mer, du site

matériaux de construction lors du déchargement, ainsi que les rafales de vent et les pluies torrentielles qui avaient soufflé le toit de l'église provisoire et détrempé le mobilier.

7. Parmi ceux qui se sont arrêtées dans la « ville » de Loango en route vers l'intérieur et l'ont décrite en des termes désobligeants, on peut citer : Paul BRUNACHE, *Le centre de l'Afrique : autour du Tchad*, Paris, Félix Alcan, 1894, p. 11-12 ; Charles CASTELLANI, *Vers le Nil Français*, Paris, Ernest Flammarion, 1898, p. 35 ; et C. MAISTRE, *À travers l'Afrique Centrale du Congo au Niger, 1892-1893*, Paris, Librairie Hachette, 1895, p. 5. Maistre, par contre, a noté que « la Mission Catholique est très bien installée ».

8. *BG*, t. 14 (1887-1888) : p. 478 ; t. 15 (1889-1891) : p. 553-555 ; t. 16 (1891-1893) : p. 490-492, 499-500.

ombragé et de l'alimentation d'eau s'est avéré par la suite malsain, marécageux avec des sols pauvres et fut jugé comme responsable des taux élevés de maladie et de mortalité parmi les femmes et les filles. Comme sur le domaine des Pères, le couvent était indépendant, même isolé, selon les dires des Sœurs. C'est seulement le dimanche et les jours de fête religieuse que les femmes et les filles étaient en contact avec les hommes de la mission (à part le clergé) quand elles se rendaient à pied à l'église de la Mission pour assister à la messe. À leur arrivée les Sœurs s'installèrent dans des bâtiments rudimentaires, mais un plan du couvent de 1892 indique des bâtiments équivalents à ceux de la « Mission » principale, à une plus petite échelle : une partie ouverte au public avec une chapelle, un magasin et un parloir pour recevoir les visiteurs ; une salle de classe, des dortoirs, un « hôpital » et des cuisines pour les filles et les femmes africaines ; pour les Sœurs, des chambres, une cuisine, une infirmerie et une salle commune [9].

Finalement, au fur et à mesure de la consolidation de l'œuvre missionnaire, les tout nouveaux mariés chrétiens considérés comme l'avenir de la mission furent installés dans le village chrétien de Saint-Benoît, à environ 800 mètres de la Mission, avec un second village en projet pour 1891. Saint-Benoît se composait de maisons rectangulaires disposées le long de rues rectilignes et bien réparties, construites en matériaux locaux avec des murs de bambou tressé et des toits de chaume. Le statut d'élite de ces premiers chrétiens dans la nouvelle société se distinguait par leur demeure, comme indiqué dans le rapport des Sœurs : « Chaque famille dispose d'une maison plus grande et mieux construite que celle des païens. » Les nouveaux chrétiens se rassemblaient autour d'une grande croix au centre du village pour la prière commune et pour les réunions de discussion sur les affaires du village, comme ils l'auraient fait autrefois dans la maison d'un chef ou à l'ombre d'un arbre [10].

Les terrains de la mission remplis de champs et de plantations s'étendaient tout autour de chacune de ces sous-communautés témoignant de la productivité de la mission tout comme ses bâtiments attestaient de la technologie et de la richesse européennes. Les prix élevés des produits alimentaires locaux, d'une part à cause de la concurrence exercée par ceux chargés du ravitaillement des

9. ASSJC : 2A/u 1.3, « Croquis sommaire de la maison de Loango », c. 1892 ; 2A/u.1.6, Mère Saint-Charles à Mère Générale, 2.2.1887 et 8.5.1889 ; *BG*, t. t. 13 (1883-1886), n° 190, octobre 1885, p. 873.

10. *BG*, t. 15 (1889-1891), p. 552 ; t. 16 (1891-1893), p. 495 ; *Bulletin de la Congrégation des Sœurs de Saint-Joseph de Cluny* (*BCSSJC*), t. 17 (1890), p. 589 ; Arch. CSSp : 177/A/II, P. Derouet à P. Barillec, 18.4.1902.

expéditions vers l'intérieur, et d'autre part à cause des pénuries impliquaient que le dur labeur dans les champs était non seulement un devoir chrétien mais aussi un moyen de survie. Au début, le riz et les haricots avaient dû être importés de Hambourg à des coûts élevés comme complément de la production locale, puis graduellement des cultures et des plantations furent aménagées. Autour du village chrétien et du domaine des Sœurs et des Pères, il y avait des enclos pour l'élevage des poulets, des canards, des moutons, des chèvres et des lapins [11]. Les zones marécageuses furent drainées mais pourtant une grande partie du domaine n'était pas cultivée en raison de la pauvreté des sols et de l'irrégularité de la chute des pluies. Tout comme ils avaient puisé la main d'œuvre qualifiée et les matériaux de construction dans d'autres missions, les Pères du Saint-Esprit importèrent des graines et des plantes de l'étranger. Le Directeur du jardin expérimental de l'administration de Libreville, capitale du Congo français à l'époque, envoya des noix de coco et des graines d'abricotiers, de clous de girofle, de manguiers, de canneliers et de figuiers qu'il s'était procurés à Cayenne et aux Antilles. Le Directeur du Musée d'histoire naturelle de Paris envoya des graines d'arbres à pains, d'avocatiers et différents types de bananiers provenant des Indes [12].

L'apport complémentaire de la population de la mission fut essentiel à la réussite de toutes ces entreprises et l'ensemble de ces efforts fut orchestré au sommet par l'infatigable Monseigneur Carrie, vicaire apostolique du Congo français de 1886 jusqu'à sa mort en 1904. Il s'agissait d'une micro-gestion, tout au moins sur le papier avec des règles régissant les plus petits détails de la vie quotidienne comme le balayage de la cour. L'imprimerie de la mission déversait tout un flux de brochures et de livrets sur tous les aspects du travail quotidien, les devoirs et les droits de toutes les catégories de la population de la mission et leurs propres relations avec chaque groupe répertorié en fonction de sa place dans la mission et dans la hiérarchie catholique. Au rapport annuel 1901 à la Propaganda Fide à Rome, était annexée une sélection de ces publications : non seulement des exemplaires des catéchismes en français et en Fiote, mais aussi les directives pour la formation et le travail des catéchistes et d'autres comme le « Coutumier de l'œuvre des enfants dans le Vicariat Apostolique du Congo Français » (1890), l'« Œuvre des Sœurs de Saint-Joseph de Cluny dans la Mission du Congo Français » (1897), le

11. *BG*, t. 13 (1883-1886), n° 190, octobre 1885, p. 870-874 : Lettres du P. Carrie 19.9.1883 et du P. Jauny 2.6.1885 ; P. MARICHELLE, *art. cité*, p. 570-571.

12. Arch. CSSp 178/A/IV : P. Carrie à P. Le Mintier 1.5 et 13 mai 1898 ; *BG*, t. 16 (1891-1893), n° 67, juillet 1892, p. 501 et 503.

« Règlement du Grand Séminaire » (1898) et l'« Organisation de la Mission du Congo Français » (1898) [13]. Une autre publication qui paraissait régulièrement, Le Mémorial du Congo Français diffusait les circulaires de Monseigneur Carrie et les nouvelles du vicariat. Les chrétiens instruits étaient ainsi tenus au courant des événements, des décrets pontificaux et des nouveaux règlements, toutes choses qu'ils pouvaient répandre dans la masse des gens, tout en profitant de l'enseignement.

Le travail agricole qui était au cœur de la vie quotidienne incombait presque entièrement aux enfants qui constituaient la vaste majorité de la population de la mission. Ils travaillaient quatre à cinq heures par jour dans les champs, six jours par semaine. Les filles étaient sous la supervision d'une jeune religieuse, souvent originaire d'une famille paysanne française, les garçons sous celle des Frères africains et européens. Au début, les enfants étaient encore petits et nécessitaient une surveillance constante. Chez les Sœurs en 1889 il y avait quarante-cinq enfants, dont seulement six de plus de douze ans [14]. Dans les villages chrétiens, les femmes cultivaient la terre tandis que les hommes gagnaient un salaire comme ouvriers, artisans ou employés de bureau, soit à la mission soit au centre administratif et commercial voisin. Quand la chute des pluies était abondante, tous les bras disponibles étaient mis au travail des champs. En 1891, les enfants, les séminaristes et les novices mirent en terre 100 000 plants ou graines en moins de trois jours : du manioc, des pommes de terre, des tomates, des petits pois et des carottes [15]. Le besoin de main-d'œuvre quotidienne à la mission était en corrélation fortuite avec

13. Archivio Storico Della *Congregatio pro Gentium Evangelizatione* (Rome, autrefois *Propaganda Fide*), N. S., vol. 238 : P. CARRIE, *Coutumier de l'œuvre des enfants dans Vicariat Apostolique du Congo Français* (1890) ; *Œuvre des Sœurs de Saint-Joseph de Cluny dans la Mission du Congo Français* (1897) ; *Règlement du Grand Séminaire* (1898) ; *Cérémonial pour la réception des catéchistes dans le Vicariat Apostolique du Congo Français* (1899) ; *Organisation de la Mission du Congo Français* (1898), etc., tous publiés à l'imprimerie de la mission. D'autre brochures peuvent être trouvées dans les archives spiritaines. Voir aussi J. DELCOURT, *Au Congo Français : Monseigneur Carrie 1842-1904*, Hors commerce, s. l. [Paris, 30, Rue Lhomond], s.d. [1960], ronéotypé, 459 p. ; Jean DELCOURT, *Au Congo, avec Brazza et Stanley, Mgr Carrie*, Versailles, Imprimerie Saint-Paul, 188 p.

14. Mgr CARRIE, *Coutumier de l'œuvre des enfants*, Loango, 1890 : p. 3, 5, 8, 45-46 ; ASSJC : 2/A/u 1.6., Mère Saint-Charles à Mère Générale, 8.8.1889 ; 2A/u 1.2, « Règlement : Loango » 2.2.1892 ; *BCSSJC*, t. 2, n° 17, mars 1890, Rapport sur la communauté de Loango (janvier 1887-Décembre 1889), p. 587-592 ; *Les Sœurs de Saint-Joseph de Cluny en Afrique Centrale 1886-1986*, Kinshasa, Imprimerie St Paul, 1986, p. 24-25.

15. *BG*, t. 16 (1891-1893), n° 67, juillet 1892, p. 501.

l'insistance des évêques et des notables de l'Église, à travers leurs sermons et leurs écrits, sur la discipline et l'acharnement au travail pour sortir les Africains de leur mode de vie nonchalant et puéril [16].

Il existait une complémentarité vitale entre les différentes communautés surtout entre celle des Pères et des Sœurs où les hommes et des femmes célibataires vivaient avec un grand nombre d'enfants. À leur arrivée en 1886, les quatre Sœurs ont été accueillies par deux prêtres qui les avaient installées dans un couvent provisoire, où « tout avait été prévu pour nos besoins [17] ». Lorsque l'on se rendit compte que les fréquentes maladies des Sœurs étaient attribuées à l'insuffisance du drainage des eaux usées, des ouvriers des villages chrétiens vinrent creuser des rigoles ; de même en cas de réparations nécessaires dans les bâtiments, les Frères et des ouvriers venaient de la Mission des Pères pour s'en occuper. Cette assistance mutuelle dans les tâches de la vie quotidienne ne se limitait pas à l'indispensable, car en cas de maladie des Pères, les religieuses venaient leur apporter des potages appétissants. En 1889, les Sœurs demandèrent à la Maison Mère de Paris de leur envoyer des moules pour les desserts qu'elles confectionnaient pour les invités européens de marque des Pères [18]. La lessive de l'église était aussi basée sur la réciprocité : en échange les Pères mettaient à la disposition des Sœurs un aumônier pour la célébration de la Messe, les confessions et les retraites [19]. La buanderie et la salle de couture jouaient un rôle essentiel dans le déroulement de la vie quotidienne à la mission tout comme les ateliers dans la communauté des Pères. Les femmes et les filles s'occupaient de la couture, des retouches, de la lessive et du repassage de leurs propres vêtements et du linge non seulement pour elles-mêmes, mais aussi pour les prêtres, les ouvriers et les écoliers, avec les reprises de chaussettes, la couture des soutanes pour le clergé, des soutanelles pour la chorale et les séminaristes, ainsi que des pantalons et des chemises. Les Sœurs tiraient parti également de l'éducation qu'elles avaient reçue dans les couvents européens pour faire des vêtements sacerdotaux et des parures d'Église richement brodés. Comme l'écrivait la Mère Saint-Charles, « Monseigneur veut que les services liturgiques soient

16. Pour les Pères du Saint-Esprit, c'était un thème classique que l'on trouvait dans les écrits de Libermann.

17. ASSJC 2A/u.1.6 : Mère Saint-Charles à Mère Générale 2.2 et 9.8.1887 ; *BCSSJC*, t. 2, n° 17, mars 1890, Rapport sur la communauté de Loango (janvier 1887-Décembre 1889), p. 587- 589.

18. ASSJC 2 a/u/1/6 : Mère Saint-Charles à Mère Générale, 8.5, 9.7 et 15.11.1889 ; 13.6.1894.

19. ASSJC 2 A/u 1/6 : Mère Saint-Charles à Mère Générale, 2.2.1887.

magnifiques [20] ». Les dons de couturière ainsi acquis par les Africaines allaient se révéler utiles plus tard comme source de gain financier.

La formation d'une première génération de prêtres, frères, sœurs et catéchistes africains représentait une étape essentielle pour la transmission de la foi, tâche devenue impérative du fait du taux élevé de mortalité parmi les Européens [21]. Avec l'intégration des notions européennes de race et de genre dans les règles de la nouvelle Église africaine, il n'y avait aucun doute sur la notion de place dans la hiérarchie catholique. Dans son rapport à la Propaganda Fide à Rome, sur la période 1886-1891, Monseigneur Carrie avait inclus une section sur « le Clergé Indigène » :

« Nous avons essayé de donner à nos élèves une éducation Africaine, c'est-à-dire en rapport avec les besoins et les ressources du pays et avec les capacités et les aptitudes des élèves [...] Nous voulons conserver au clergé et à tout le personnel apostolique cette simplicité de mœurs si bien faite pour l'Afrique. Nous pensons que vouloir les mettre pour le matériel sur le même pied que le clergé européen serait un vrai malheur pour lui et pour son pays [...] Ces religieux et religieuses indigènes ne doivent pas, d'après nous et nos Supérieurs généraux, être incorporés aux Congrégations européennes à cause de la trop grand différence qui existe entre les uns et les autres sur le plan matériel [22]. »

Quant aux Sœurs européennes, les directives épiscopales déclaraient : « Elles devront être entièrement soumises au Chef de la Mission et adopter la ligne de conduite qui leur sera tracée. » Les Sœurs européennes, selon lui, n'étaient même pas des « missionnaires » car il poursuivait : « L'œuvre des Sœurs étant de sa nature une œuvre secondaire dans la Mission et sous la dépendance immédiate du Supérieur ecclésiastique, il appartiendra à ce dernier de juger les différences qui pourraient s'élever entre les Sœurs et les Missionnaires. » Cela incluait le droit de « changer » la Mère Supérieure du couvent ou de la faire rappeler en France en cas de discorde [23]. Dans la rédaction de son Règlement pour les « Sœurs Indigènes » qui, selon la pratique d'alors, devaient faire partie d'un Tiers-Ordre, l'évêque de Loango avait aussi incorporé des directives qui indiquaient leur position subalterne : « Les

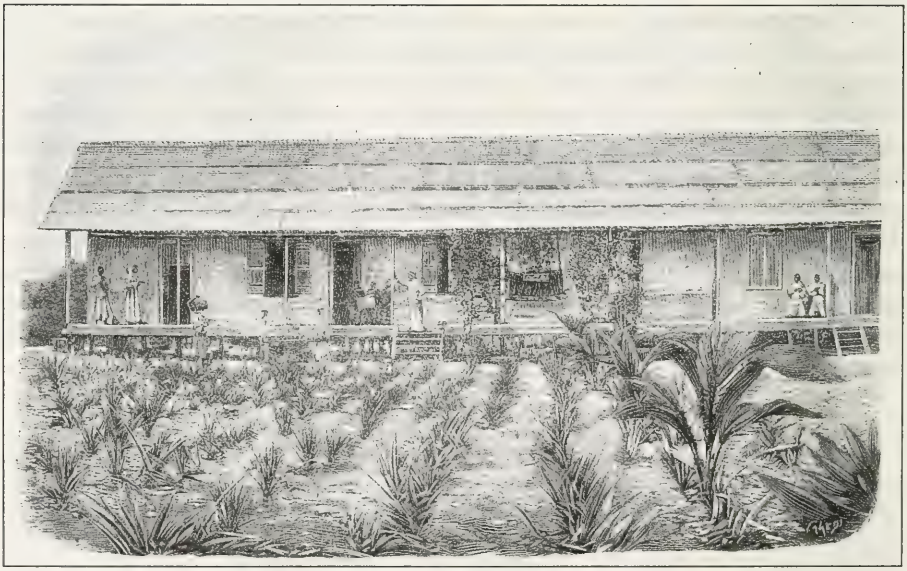
20. ASSJC 2 A/u 1/6 : Mère Saint-Charles à Mère Générale, 9.7.1889, 17.3.1892.

21. ASSJC 2 A/u 1/6 : Mère Saint-Charles à Mère Générale, 2.2 et 10.4.1887, 28.1.1891

22. *Vicariat apostolique du Congo français, Rapport quinquennal adressé à son Éminence le cardinal Préfet de la S. Congrégation de la Propagande par Monseigneur CARRIE, Évêque de Dorylée et Vicaire apostolique du Congo Français, septembre 1890*, Loango, Imprimerie de la Mission, 1890, p. 16.

23. CARRIE, *Œuvre des Sœurs..., op. cit.*, p. 12.

Au Loango, préparation du repas à côté de la case mortuaire.
(*Les Missions Catholiques*, N° 1541, 16 décembre 1898, p. 595.)



Le grand et le petit séminaire de Loango.
(*Les Missions Catholiques*, N° 1539, 2 décembre 1898, p. 573.)

Sœurs indigènes ne pourront jamais être mises sur le pied des Européennes pour tout ce qui regarde l'habillement, la nourriture et le logement. Elles ne portent ni bas, ni souliers. » Et il termine : « Les Sœurs indigènes ainsi élevées et formées par la Mission lui appartiendront exclusivement et ne pourront jamais lui être enlevées, pour quelque raison que ce soit, sans le consentement et l'autorisation explicite du Supérieur de la Mission, qui en disposera suivant les besoins de la Mission et d'entente avec la Supérieure principale des Sœurs de Saint-Joseph de la Mission » [24]. Il y avait des directives similaires pour la vie des novices et des postulants, pour les frères et les prêtres africains, qui comme les sœurs faisaient partie d'un Tiers-Ordre et ne pouvaient être intégrés dans une congrégation européenne [25].

-II-

Maladie, concurrence et fragilité

Le pouvoir qui se manifestait dans le paysage construit sous forme de richesse matérielle et d'autorité pouvait masquer une certaine vulnérabilité ; la lecture des lettres de missionnaires et des rapports fait apparaître non seulement les triomphes, mais aussi les problèmes de la vie à Loango, le découragement, la frustration, le doute et les souffrances. La première mission n'avait pas un seul talon d'Achille, mais deux : d'une part, le taux élevé de maladies et de mortalité ; et, d'autre part, la concurrence et la résistance des populations environnantes envers des aspects fondamentaux de l'œuvre missionnaire.

La maladie et la mort, compagnes habituelles

La maladie et la mort accompagnaient sans cesse les habitants de la mission de tout âge ou origine. À l'époque, la situation était partout la même

24. *Idem*, p. 9-11 pour ces citations.

25. Les religieux africains, hommes et femmes, faisaient partie d'un institut diocésain appelé « Congrégation de Saint-Pierre Claver ». Carrie a d'abord développé ses réflexions sur les congrégations indigènes dans les *Règles des Frères de la Congrégation de Saint Pierre Claver* (Loango, Imprimerie de la Mission, 1891).

dans beaucoup de zones équatoriales d'Afrique Centrale. Certes, l'emploi de la quinine comme médicament prophylactique et curatif était répandu contre le danger le plus mortel, la malaria, mais certains se refusaient encore à en prendre et le bon dosage restait incertain [26]. Partout dans l'ouest de l'Afrique Centrale, les épidémies de fièvre jaune, de typhoïde et de variole balayaient des populations entières par vagues successives, et des endémies comme les troubles gastro-intestinaux, la lèpre et le tétanos, faisaient des victimes. La mobilité plus grande des ouvriers les exposait à de nouveaux milieux infectieux et des dizaines de milliers de personnes étaient affectées de la maladie du sommeil à la fin du siècle [27]. Ces problèmes touchaient souvent des populations appauvries et affaiblies par les pénuries alimentaires, la sécheresse et les profonds phénomènes de changements souvent étroitement liés [28].

Les habitants de la mission de Loango étaient fauchés par toutes ces maladies anciennes et nouvelles. Les documents et les pierres tombales témoignent visiblement de la mort des Européens, tout comme les rapports indiquant le taux élevé de maladie et de mortalité parmi les enfants et les travailleurs. Sur les vingt et une Sœurs arrivées entre 1886 et 1900, onze avaient trouvé la mort, huit furent évacuées pour cause de maladie et il en restait seulement deux à la fermeture du couvent en 1900. Les ressources étaient toujours utilisées au maximum. Les Sœurs n'étaient jamais plus de quatre : en général l'une d'entre elles était alitée, une autre s'occupait d'elle et des enfants malades, une autre supervisait la cuisine et les travaux de lessive et la dernière pouvait s'occuper de l'enseignement du catéchisme ou de la surveillance des enfants dans les champs. En janvier et février 1892, deux Sœurs moururent de la typhoïde et en mars, deux autres étaient gravement malades tandis qu'une nouvelle venue veillait sur elles [29]. En 1897, la lettre mensuelle adressée à la Maison Mère annonçait que les Sœurs avaient été

26. William B. COHEN, « Malaria anf French imperialism » *Journal of African history,* 14 (1983), p. 23-36.

27. Rita HEADRICK, *Colonialism, Health, and Illness in French Equatorial Africa, 1885-1935*, Atlanta, ASA press, 1994, p. 33, 41-43, 70-71 ; Philip D. CURTIN, *Disease and Empire : the health of European Troops in the Conquest of Africa*, Cambridge, CUP, 1998.

28. Sur l'ébranlement de la société d'Afrique centrale, voir Jan VANSINA, *Paths in the Rainforest*, Madison, University of Wisconsin Press, 1990 (trad. : *Sur les sentiers du passé en forêt : Les cheminements de la tradition politique ancienne de l'Afrique équatoriale*, Louvain-la-Neuve, Centre d'Histoire de l'Afrique, 1991) ; et Rita HEADRICK, *op. cit.*, p. 43 ; pour les famines voir John ILIFFE, *The African Poor : a History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 6, 156-159.

29. ASSJC : Mère Saint-Charles à Mère Générale, 17.3.1892. En général, les chiffres parlent de trois sœurs qui ont travaillé à Loango, puis ont été envoyées à une mission fondée

malades et qu'elles n'avaient pas pu se rendre dans les villages pendant plus d'un mois (ce qui était courant) [30]. En 1898, au comble du désespoir, le Père Derouet écrivait à la Mère supérieure générale pour la supplier d'envoyer des renforts. En un an, il y avait eu trois décès parmi les Sœurs et la mort de la Mère Supérieure avait abattu tout le monde ; il restait deux jeunes Sœurs toutes seules au couvent face à toutes les responsabilités [31]. En 1900, trois autres Sœurs furent envoyées de Paris, mais elles contractèrent la fièvre jaune lors de l'escale à Dakar et deux d'entre elles moururent à peine débarquées à Loango [32]. Le taux de mortalité fut tout aussi important parmi les missionnaires hommes. À la mort de Carrie en 1904, vingt-neuf Pères et Frères européens étaient morts dans son vicariat depuis l'établissement de la mission en 1883 dont la plupart vivaient à la mission centrale [33]. En 1892, en l'espace d'un an, les « fièvres » avaient tué deux jeunes Pères et un Frère ; à un autre moment de la même année les Sœurs écrivaient à la Maison mère que tous les Pères étaient malades. En 1893, la mort d'un jeune Père et du Frère qui parlait le mieux le Fiote et qui était responsable des travaux de construction, ébranla tout le monde [34].

La disparition de novices et frères africains, qui assuraient un soutien quotidien et représentaient l'avenir de l'évangélisation fut une épreuve particulièrement difficile. Sur les trois jeunes filles qui étaient entrées au noviciat dans les années 1890, deux étaient mortes et l'autre sur le point de se marier. Par ailleurs, les postulantes ne pouvaient guère apporter de contribution. Elles étaient jeunes, souvent âgées de moins de douze ans et susceptibles de s'enfuir au moindre problème, qu'il s'agisse d'une Sœur qu'elles n'aimaient pas, de la mort d'une amie, ou des exigences de la vie au couvent [35]. En août 1898, le Père Derouet informait la Mère Générale que

---

à Bouenza, sur la route des caravanes vers Brazzaville, où une seulement a pu survivre avant la fermeture du couvent.

30. ASSJC, 2A/u.1.4 : Mère Saint-Charles à Mère Générale, 13.10.1897.

31. ASSJC : Père Derouet à Mère générale, 24.8 et 25.11.1898.

32. ASSJC : Mgr Carrie à Sœurs, 5.8.1900 ; Mère Saint-Prix Moindrot, 8.8.1900.

33. Arch. CSSp, 276/A/I : Mgr H. Friteau, « Loango, chronique de la Mission, 1935-1936 ».

34. *BG*, t. 16 (1891-1893), n° 67, juillet 1892, p. 488-489 ; t. 17 (1893-1896), n° 96, janvier 1895, p. 479-480 ; ASSJC : Mère Saint-Charles à Mère Générale, 17.3.1892. À la fin du dix-neuvième siècle, « Fiote » était le terme employé par des Européens pour désigner les peuples et la langue qu'ils rencontraient sur la côte entre Cabinda et la rivière Kwilu.

35. ASSJC : Mère Saint-Charles à Mère Générale, 22.2 et 13.6.1894, 3.8.1895 ; Mère Saint-Prix Moindrot à Mère Générale, 20.3 et 22.11.1899 ; *BG*, t. 17 (1893-1896), n° 96, janvier 1895, p. 479-480 ; Arch. CSSp, 517/A/I : Vicariat apostolique de Loango, 1945.

toutes les postulantes s'étaient enfuies pendant la nuit et que les Pères essayaient de les rattraper [36]. L'annonce de la mort de séminaristes et de Frères africains était un refrain habituel dans les rapports des Pères du Saint-Esprit. Sur les trois premiers prêtres africains formés et ordonnés au cours des années 1890, deux étaient morts quelques années plus tard [37].

La mort de trois Sœurs en l'espace d'une seule année, 1897-1898, avait anéanti tout leur travail. La mort des Sœurs nouvellement arrivées atteintes de la fièvre jaune provoqua la fuite des enfants ; Monseigneur Carrie décida de fermer le couvent et d'évacuer les Sœurs restantes sur la France ou à Mayumba sur la côte du Gabon. Les deux dernières Sœurs emmenèrent avec elles les six filles qui restaient « qui n'avaient nulle part où aller » [38]. Dans ses dernières lettres de Loango, la Mère Saint-Prix Moindrot écrivait, « même les Pères ne viennent qu'en cas d'urgence » et « nous sommes en quarantaine. Un prêtre noir vient nous dire la messe et il brûle sa soutane ensuite. Nous sommes des objets de terreur pour tout Loango » [39]. Les Pères n'étaient pas en meilleure forme malgré leurs ressources plus importantes. En 1900, quatre d'entre eux furent rapatriés en France et deux moururent. En 1904, Monseigneur Carrie mourut, laissant un prêtre européen et huit Frères africains à la Mission de Loango [40].

Concurrence et résistances

La maladie et la mort avaient ébranlé l'efficacité des missionnaires, mais ce n'était pas tout. L'autre problème fondamental était leur incapacité à attirer et retenir les convertis. Les Pères et les Sœurs qualifiaient d'amicale la réception dont ils faisaient l'objet dans les villages environnants, avec des gens désireux de les écouter, mais « malheureusement ils s'en tiennent là généralement » [41] ; les Vili étaient amicaux, « mais ils restent indifférents pour la question religieuse [42] ». Douze ans après l'arrivée des missionnaires,

36. ASSJC : P. Derouet à Mère Générale, 24.8.1898.
37. *BG*, t. 21 (1901-1902), n° 187, septembre 1902, p. 622-623 ; t. 23 (1905-1906), n° 218, avril 1905, p. 109-110.
38. ASSJC : Mgr Carrie à Mère Générale, 5.8.1900.
39. ASSJC 2A/u 1.7 : Mère Saint-Prix Moindrot à Mère Générale, 12.7 et 8.8.1900.
40. *BG*, t. 21 (1901-1902), n° 187, septembre 1902, p. 619, 621 ; t. 23 (1905-1906), n° 218, avril 1905, p. 109-110.
41. *BG*, t. 14 (1887-1888), n° 14, mars 1888, p. 479 (P. Giron).
42. *BG*, t. 15 (1889-1891), n° 39, mars 1890, p. 551.

« nous avons tenté [...] d'attaquer le paganisme dans ses chefs les plus influents ; nous ne les avons pas convertis, disons-le [...] [43] ». Même si certains hommes riches laissaient leurs enfants fréquenter l'école de la mission, ce geste étant probablement davantage un moyen de consolider la coexistence amicale que le désir d'embrasser la nouvelle religion.

En essayant de former les enfants et les jeunes gens à la vie chrétienne, les missionnaires étaient en concurrence pour le contrôle des ressources économiques et sociales non seulement avec les anciens du village, mais aussi avec les autres Européens. La compétition pour gagner gain de cause auprès des filles se jouait au niveau des questions comme les rites d'initiation (*tchikumbi*), la polygamie et la maternité. C'est seulement dans les années 1920 que des familles Vili commencèrent à penser qu'une éducation au couvent pourrait améliorer les chances pour une fille d'épouser un homme de l'élite et que le nombre de filles inscrites dans les écoles catholiques augmenta surtout dans les zones urbaines [44]. Au début, dans leurs lettres, les Pères parlaient avec enthousiasme du nombre des garçons amenés à la mission par leurs familles, mais peu restaient. Une fois qu'ils avaient acquis quelques rudiments d'alphabétisation, les garçons parfois seulement âgés de dix à douze ans partaient chercher un emploi dans les sociétés commerciales européennes. Les missionnaires avaient à lutter contre une tradition longue de plusieurs décennies d'émigration des jeunes gens de la côte de Loango à la recherche d'emplois comme marins, domestiques ou artisans tout au long de la côte de Benguela à Libreville [45]. Après l'ouverture d'une voie ferrée vers l'intérieur à travers le Congo belge en 1898, le commerce des caravanes, qui avait été au cœur de la vie économique de Loango prit fin et la diaspora Vili augmenta. Une série de périodes de sécheresse et de famine dans les années 1890, puis une épidémie de maladie du sommeil qui décima les populations du Bas-Congo entre 1896 et 1905 ébranlèrent la région [46]. Les missionnaires parlaient de « villages vides » et racontaient que « les indigènes sont rarement

43. *BG*, t. 17 (1893-1896), n° 96, janvier 1895, p. 484.

44. J'examine ces problèmes plus profondément dans mon prochain livre sur les femmes catholiques au Congo au vingtième siècle.

45. Sur l'émigration à partir de la côte Loango, voir Phyllis MARTIN, « Cabinda and Cabindans some aspects of an African society » (dans : Jeffrey C. STONE (ed), *Africa and the Sea*, Aberdeen, University Studies Group, 1985, p. 80-95) et *Leisure and Society in Colonial Brazzaville*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 18-30.

46. ASSJC 2A/u.1.7 : Sœur Anne à Mère Générale, 20.10.1899. *BG* : t. 16 (1891-1893), n° 67, juillet 1892, p. 500-501 ; t. 19 (1898-1899), n° 142, octobre 1898, p. 405 ; t. 21 (1901-1902), n° 187, septembre 1902, p. 620. Rita HEADRICK, *op : cit.*, p. 43.

à leurs villages et quand ils s'y trouvent, ils n'écoutent les instructions que s'ils ne peuvent faire autrement » [47]. En 1900, l'arrivée des sociétés concessionnaires qui occupaient les deux tiers du vicariat de Loango souleva de nouveaux problèmes pour réussir à recruter et à faire rester les garçons, puisque les familles préféraient les avantages immédiats du travail salarié dans les plantations, au lieu des dépenses nécessaires à l'envoi de leurs fils et neveux à l'école de la mission. « Malheureusement, les Sociétés commerciales nous enlèvent une grande partie de nos chrétiens », écrivaient les missionnaires. Des agents de recrutement arrivaient de Grand Bassam, du Cameroun et même du Congo belge et français [48].

Après des débuts prometteurs, au cours des années 1890, les missionnaires étaient devenus moins optimistes sur les résultats de leur travail. Non seulement ils perdaient les garçons, mais les filles qui s'étaient détachées de la vie de la mission décidaient soit de s'enfuir, soit de se cacher dans les villages ou bien d'aller vivre avec des hommes blancs dans la ville de Loango. Une décennie environ après la fondation du village chrétien, Monseigneur Carrie pouvait noter qu'il comptait seulement vingt familles, un nombre relativement faible comparé au nombre de garçons et de filles qui s'inscrivaient dans les écoles. En 1900, dans un rapport acerbe sur leur échec à former des épouses chrétiennes, les pères notaient qu'il y avait seulement quatre à cinq mères de familles chrétiennes dignes de ce nom ; mais ce commentaire indiquait aussi la persévérance des Vili à adhérer à leur perception de « bonne » mère de famille [49]. Deux ans plus tard la situation était encore plus désolante car les pères avaient abandonné leur famille pour des emplois au chemin de fer, dans des expéditions ou dans les sociétés commerciales ; ils avaient piétiné la sainteté du mariage [50].

La résistance des familles africaines à leur confier leurs enfants poussa les Spiritains à adopter d'autres méthodes, comme par exemple, se procurer eux-mêmes des enfants que l'on pourrait instruire, baptiser, marier et amener à fonder des foyers chrétiens. Les Pères et les Frères ratissèrent les villages à la recherche des éléments non indispensables de la société, plus souvent appelés « esclaves », « orphelins », ou bien des malades. Ils les « rachetaient »

47. *BG*, t. 20 (1899-1901), n° 159, mai 1900, p. 404.

48. Arch. CSSp 179/B/1 : P. Schmitt à Mgr Carrie, 30.4.1899 ; *BG*, t. 21 (1901-1902), n° 187, septembre 1902, p. 624-625.

49. *BG*, t. 17 (1893-1896), n° 96, janvier 1895, p. 482-483 ; Arch. CSSp 177/A/VIII : Conseil de la Mission de Loango, 9.9.1900.

50. Arch. CSSp 176/B/IV : « Œuvre de la Sainte-Enfance », 14.10.1902.

de leur marginalisation et les amenaient à la mission, à laquelle ils « appartenaient » et devenaient alors les enfants de la mission. Ces enfants constituaient « une grande partie » de la population de la mission selon les rapports et ce sont certains d'entre eux qui allaient devenir les premiers prêtres et séminaristes africains [51]. Le déplacement des enfants entre les diverses missions en fonction des ressources et des objectifs des missionnaires est l'un des grands secrets des débuts du colonialisme en Afrique Équatoriale. Carrie et les autres Pères s'enfonçaient à l'intérieur des terres à la recherche d'enfants à « racheter ». Parfois, ces enfants débutaient leur voyage depuis la région de l'Oubanghi, parvenaient à Brazzaville et aux missions voisines de Linzolo, puis entamaient le périple long et ardu de la route des caravanes jusqu'à la Côte de Loango. C'était le cas des filles amenées à la Mission de Loango pour être formées par les Sœurs avant la fondation du couvent de Brazzaville. En 1892, Monseigneur Carrie arriva à la station de Linzolo (où il n'y avait aucune Sœur missionnaire) avec quinze filles ayant toutes moins de quinze ans. Il avait abandonné les autres qui étaient trop jeunes pour faire le voyage jusqu'à la côte [52]. À la longue, cette méthode s'avéra insoutenable car trop coûteuse, puisque la mission devait les entretenir complètement ; ils étaient susceptibles de s'enfuir à l'instar des autres enfants recrutés sur place et d'une manière générale ils étaient faibles, en mauvaise santé et particulièrement sensibles aux maladies.

Le taux des maladies à la mission ne passait pas inaperçu parmi les indigènes qui avaient confié aux missionnaires l'éducation de leurs enfants. Le taux de fréquentation scolaire et le nombre de pensionnaires variaient fortement. En 1893, les Pères rapportaient que le travail avait diminué. Douze enfants étaient morts de la variole et le nombre de ceux qui avaient quitté la mission avait doublé. Sur cent trente enfants il en restait seulement

51. Arch. CSSp 510 B/IV : « Œuvre de la Sainte-Enfance », Vicariat de l'Oubanghi 1894-1895, 1895-1896 ; ASSJC 2A/u.1.6 : Mère Saint-Charles à Mère Générale, 9.10 et 6.10.1888, 13.6.1890 ; *MC*, t. 28 (1896), n° 402, 17 avril 1896, « Congo Français » (Lettre de Mgr Carrie), p. 181-184. Sur la vision européennes de la traite intérieure des esclaves et de l'institution indigène de l'esclavage, qui était la justification pour « le rachat » de petits enfants en Afrique équatoriale, voir William J. SAMARIN, *The Black Man's Burden : African Colonial Labor on the Congo and Ubangi Rivers, 1880-1900*, Boulder CO, Westwiew, 1989, p. 198-211 et P. François BONTINCK, « Le rachat d'enfants esclaves dans les rivières équatoriales (1989–1897) », *Revue africaine de Théologie*, 11 (9), 1987, p. 51-64.

52. Arch. CSSp 176/B/IV : « Œuvre de la Sainte-Enfance » 1886-1887, 1891-1892, 1889-1890 ; *BG*, t. 16 (1891-1893), n° 67, juillet 1892, p. 495.

quarante [53]. Quelques mères qui avaient demandé aux Sœurs de bien nourrir et vêtir leurs filles sans les faire travailler trop dur, reprirent leurs enfants devant l'échec des missionnaires à accomplir leur tâche. L'année 1894 vit la mort d'un grand nombre d'enfants et les Sœurs écrivaient que les parents pensaient qu'elles ne s'en occupaient pas bien [54]. L'année suivante, après de nouvelles morts, les Sœurs n'avaient pas remplacé les enfants morts. Les parents disaient que cette colline était mauvaise. Il y avait eu plus de cent enfants et il en restait seulement soixante [55]. La mort de Mère Saint Charles, qui était à la mission depuis sa fondation douze ans auparavant, bien connue dans les villages environnants, causa un choc auprès de la population indigène et entraîna la fuite des petits enfants et des filles plus âgées [56].

En 1896, face aux nombreuses vicissitudes de l'évangélisation des enfants et du fait que les écoles n'étaient pas très optimistes pour l'avenir, Monseigneur Carrie fut obligé de s'engager dans une voie différente. Étant donné la fuite des jeunes gens vers les factoreries, les dépenses importantes pour l'entretien des enfants rachetés, la mission devint plus sélective dans le recrutement des enfants en particulier des garçons. Seuls, les plus intelligents étaient inscrits dans les écoles, ceux qui restaient devenaient catéchistes ou séminaristes. Les autres enfants pouvaient être admis dans des buts autres que la scolarisation (par exemple, le travail manuel dans les champs et les plantations). Le travail en dehors de la mission avec les catéchistes et leurs épouses qui menaient un travail d'évangélisation dans les écoles rurales signale un changement d'orientation. Des Pères et des Frères itinérants leur rendaient visite, ce qui permettait de réduire les coûts puisque les enfants vivaient avec leurs familles. Les meilleurs élèves de ces centres ruraux étaient recrutés à la mission devenue le centre de formation de l'élite chrétienne [57]. Dès lors l'avenir du christianisme reposait fondamentalement sur les épaules des chrétiens de la population indigène elle-même.

---

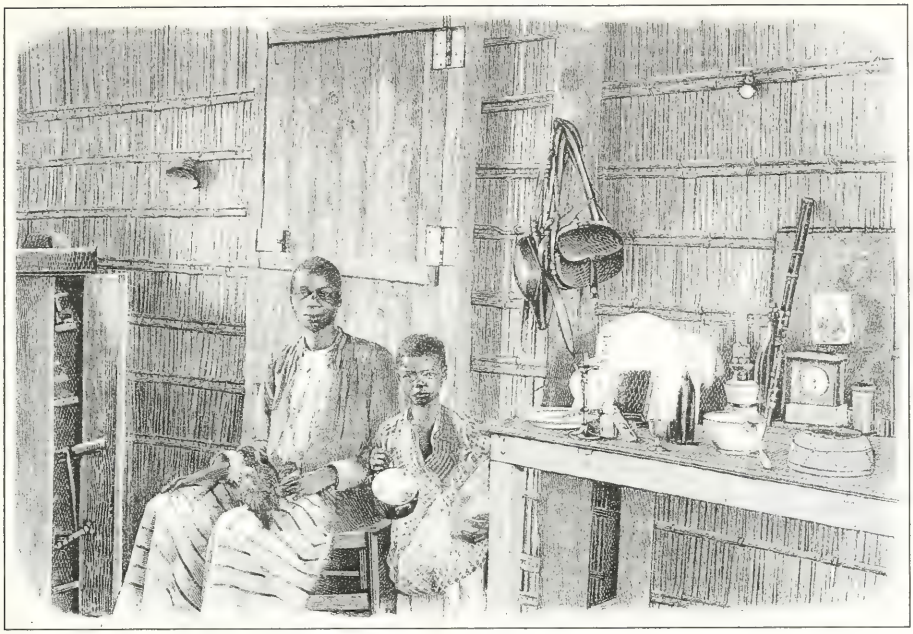
53. *BG*, t. 18 (1896-1897), n° 123, avril 1897, p. 544 ; ASSJC 2 A/u1.6. : Mère Saint-Charles à Mère Générale, 12.11.1893.

54. ASSJC, 2A/u 1.3 : Mère Saint-Charles à Mère Générale, 25.5.1894 ; *Les Sœurs de Saint-Joseph de Cluny en Afrique Centrale, 1886-1986*, Kinshasa, Imprimerie Saint-Paul, 1986, p. 27.

55. ASSJC, 2A/u 1.6 : Mère Saint-Charles à Mère Générale, 13.3.1895.

56. ASSJC, 2A/u 1.7 : Sœur Anne à Mère Générale, 23.8 et 19.9.1898 ; Sœur Odette à Mère Générale, 12.11.1898 ; P. Derouet à Mère Générale, 24.8.1898.

57. Arch. CSSp : « Œuvre de la Sainte-Enfance », 1897-1898 ; *BG* : t. 18 (1896-1897), n° 123, avril 1897, p. 544 ; t. 19 (1898-1899), n° 142, octobre 1898, p. 403-404 ; *BG*, t. 20 (1899-1901), n° 159, mai 1900, p. 403-405.



« Ma chambre à Kaïa » (Loango)
d'après une photographie du R. P. Marichelle.

« J'ai pris la photographie de cette chambre, parce que je crois que le lecteur sera curieux de voir comment on est installé dans ces pays, quand on a d'aussi pauvres moyens que nous.

À droite, en entrant, vous voyez une armoire. C'est là que logent les boites de conserve, nourriture unique, hélas, et qui est loin de répondre à ce dont on aurait besoin. Dans le fond est le lit, puis la table. Sur celle-ci, j'ai mis un peu de tout : saluons d'abord la croix du Sauveur ; c'est le seul et le meilleur ami de ma solitude. Regardez ce biscuit sur une assiette, c'est ce qui remplace le pain, quand on n'a pas de manioc. À côté, une tasse et une bouteille vides. Puis le flacon de quinine. Ah ! la quinine ! Heureux ceux qui n'ont jamais besoin de goûter cette amertume. Au fond, près d'un portrait de saint Laurent surmontant ma pendule, ma flûte, instrument précieux qui charme les loisirs du jour et les insomnies de la nuit.

À côté de la table, je vous prie de remarquer mon illustre domestique et son *boy*. Car vous devez savoir que les Noirs ont un *boy*, lequel a aussi un *boy*, lequel a également un *boy*, lequel... etc. ça n'en finirait plus. »

(Gravure et texte extraits de : R. P. MARICHELLE, De la Congrégation du Saint-Esprit et du Saint-Cœur de Marie, « Une école rurale au Congo français », *Les Missions Catholiques*, N° 1542, 23 décembre 1898, p. 609.)

-III-

Espace sacré, terrain dangereux ?

La mission de Loango ne se bornait pas seulement à être un espace physique et le centre d'une vie communautaire : c'était aussi un lieu de dévotion et un espace sacré que les missionnaires européens et les Africains convertis avaient marqué de l'empreinte du catholicisme. Tout en modelant leur territoire spirituel, les pionniers chrétiens le remplissaient non seulement de bâtiments et d'architecture, mais aussi de statues, de cimetières, de processions de dévotion et d'objets concrets de leur foi : images, médailles, scapulaires, crucifix et rosaires. Ces symboles du « matérialisme chrétien » étaient particulièrement importants à une époque où les Européens ne pratiquaient guère les dialectes locaux, les textes religieux n'avaient pas encore été traduits et les populations indigènes ne possédaient pas bien la capacité de lire les Évangiles ou le catéchisme [58].

Créer un environnement religieux

La création d'un environnement religieux adéquat débuta dès le débarquement des missionnaires. À la construction des premiers bâtiments, les Pères avaient réservé une partie d'une pièce comme lieu de prière. Le manque d'espace pour garder en réserve l'hostie fut une véritable « épreuve » qui fut résolue seulement un an plus tard à Loango [59]. Les Sœurs dans leur première lettre informaient aussi leur Mère générale qu'elles n'avaient pas encore de chapelle, mais qu'elles avaient aménagé une partie d'une pièce en sanctuaire temporaire où l'Évêque célébrait la Messe [60].

Une fois les chapelles terminées, leur pouvoir sacré fut accentué par la mise en place d'objets proprement religieux. Suite à une requête, ils furent expédiés de France par des bienfaiteurs. La correspondance indique le soin avec lequel de tels objets ont été sélectionnés et installés, autant pour leur

58. Pour une discussion intéressante sur ce point, voir Coleen McDANNELL, *Material Christianity : Religion and Popular Culture in America*, New Haven, Yale University Press, 1995.

59. *BG*, t. 13 (1883-1886), n° 190, octobre 1885, p. 870.

60. ASSJC, 2 A/u.1.6 : Mère Saint-Charles à Mère Générale, 4.1, 2.2, 10.4, 8.5, 5.6.1887 ; *BCSSJC*, n°. 17, mars 1890, p. 587.

importance propre, que pour montrer à la hiérarchie de l'Église que le bon ordre catholique régnait dans les églises des régions équatoriales. L'arrivée d'un « autel magnifique » représenta un événement marquant [61]. Les statues du Sacré-Cœur, de Saint-Joseph et de Notre Dame des Victoires arrivèrent au milieu de la plus grande joie. On fabriqua des encadrements pour les Stations du Chemin de la Croix et on inaugura le Chemin de la Croix. Des portraits du Père Libermann et de Mère Anne-Marie Javouhey (les fondateurs des deux Congrégations) ornaient les murs. Des bienfaiteurs de la ville de Loango apportèrent également leur contribution. En 1891, la femme du commissaire-trésorier, seule femme blanche de Loango offrit aux Sœurs des images saintes et un tapis pour la chapelle. De Brazza lui-même visita la Mission et par la suite envoya une statue de saint Pierre Claver [62]. Ces images étaient des objets pieux, mais aussi bien des outils pédagogiques utiles. En 1889, les Sœurs écrivaient qu'elles attendaient avec impatience l'arrivée de deux statues, « afin d'inspirer à nos petites l'amour de Jésus et Marie... Nos enfants commencent à aimer Saint-Joseph... et lui demandent de guérir l'une des leurs qui est malade » [63]. L'installation de ces symboles de pouvoir dans les cours intérieures ou dans des niches d'églises ne leur suffisait pas. Les missionnaires disposèrent avec fierté des symboles chrétiens dans des endroits surélevés permettant de les voir de loin, comme pour « contester la carte existante du pouvoir » [64]. Ainsi, la croix de saint Benoît d'une hauteur de 8 m se voyait « de tous les villages avoisinants » [65]. La statue du Sacré Cœur d'une hauteur de 2,50 m qui constituait un point de repère encore plus visible avait été placée sur le toit de la maison du Père pour les célébrations de Noël 1891 à quinze mètres au-dessus de la foule ; elle « se voit de la rade et à plus d'une lieue de la Mission [66] ».

Les jours de fête de l'église étaient célébrés par des repas et le port de vêtements spéciaux, un jour de repos et de grandes processions religieuses. Ces occasions festives qui jalonnaient le calendrier de l'église soulignaient

61. *BG*, t. 14 (1887-1888), n° 14, mars 1888, p. 479 (P. Giron).
62. ASSJC, 2A/u 1.6 : Mère Saint-Charles à Mère Générale, 28.1 et 20.12.1891 ; 2.7.1894.
63. ASSJC 2A/u : Mère Saint-Charles à Mère Générale, 8.4.1889.
64. Terence RANGER, « Taking hold of the land : holy places and pilgrimages in 20th century Zimbabwe », *Past and Present*, 117, 1987, p. 159-194. Ces missionnaires Zimbabwéens étaient, cependant, novateurs dans leurs tentatives pour s'approprier les lieux saints pré-existants et les incorporer dans « une carte » chrétienne. Il n'y a aucune évidence que les missionnaires de Loango aient adopté des stratégies aussi innovantes.
65. *BG*, t. 15 (1889-1891), n° 39, mars 1890, p. 551-552.
66. *BG*, t. 16 (1891-1893), n° 67, juillet 1892, p. 499.

davantage la banalité et la monotonie de la vie quotidienne (affirmées par les règles de Monseigneur Carrie). Les Pères du Saint Esprit, en particulier, étaient de fervents adeptes de la splendeur des cérémonies religieuses et reconnaissaient la valeur d'une telle « propagande ». Carrie en outre, croyait que la piété pénétrerait d'abord par les sens et, ensuite, atteindrait plus facilement l'esprit et le cœur de chacun [67].

En 1891, pour la première fois, la fête du *Corpus Christi* fut célébrée par une procession rassemblant tous les membres de la communauté. Un magnifique reposoir, habilement orné et décoré par les soins des religieuses de Saint-Joseph et par Madame Carrieu, femme du commissaire-trésorier de la colonie et excellente chrétienne, avait été dressé au pied du calvaire de Saint-Benoît. Sur le parcours, on admirait les arcs de triomphe artistiquement travaillés et ornés par les séminaristes et les enfants de l'école primaire sous la direction du Père Le Louet. À son arrivée au village chrétien, l'Évêque donna la bénédiction du Saint-Sacrement, les séminaristes chantèrent de manière parfaite et la finale fut ponctuée de trois salves de canons et de tirs de fusil [68].

L'installation de la statue de Notre Dame de Lourdes fut particulièrement significative pour cette communauté vivant dans la maladie et la mort au quotidien. C'était un endroit où les malades et les mourants venaient prier pour leur guérison [69]. Une description de la cérémonie de consécration de la statue donne une idée du spectacle le jour de la fête de l'Immaculée Conception :

« Le 8 décembre, fête de l'Immaculée Conception, vers les 5 heures de l'après midi, les Pères en surplis, les Frères, les Enfants de la Mission et les filles des Sœurs, se sont dirigés en cortège au pied de la statue de Notre Dame de Lourdes, portant des banières [*sic*] et oriflammes déployées, se rendaient, aux chants des litanies de la Sainte Vierge, processionnellement aux pieds de la statue de N. D. de Lourdes. La grande avenue des bananiers, et les abords de la statue avaient été décorés avec soin. Deux cordons de lanternes vénitiennes aux couleurs variées rehaussaient les décors. Au milieu de cet encadrement de lumière, la belle statue en fonte de N. D. de Lourdes, haute d'un mètre 70, peinte avec goût par le P. Le Louet, apparaissait plus belle et plus majestueuse que jamais sur son piédestal. Après le *Magnificat*, exécuté en deux parties, le P. Sauner nous adressa une courte et pathétique allocution sur les grandeurs et les pouvoirs de la Vierge Immaculée. Puis, Mgr. en habits pontificaux, assisté du P. Giron, comme diacre, et du P. Levadoux comme sous-diacre, fit la

67. DELCOURT, *Au Congo français…*, *op. cit.*, p. 172.
68. *BG*, t. 16 (1891-1893), n° 67, juillet 1892, p. 497-498.
69. *BG*, t. 17 (1893-1896), n° 96, janvier 1895, p. 480.

bénédiction solennelle de la statue. Après la cérémonie, nous retournâmes processionnellement à l'église, à la lumière des flambeaux et au chant de l'*Ave Maria* [70]. »

Les funérailles délimitaient également les contours de la mission. Ces occasions qui attiraient la foule devaient sembler familières aux populations indigènes car les rituels funéraires étaient une des choses les plus importantes de leur vie [71]. La mort d'un missionnaire entraîna un resserrement de solidarité parmi les Européens de Loango qui se réunirent à l'église de la Mission, et suivirent le cortège au cimetière où, à la fin du siècle, des rangées de pierre tombales indiquaient les sépultures des Sœurs, des Pères et des Frères. Pour les obsèques de Mère Saint Charles, morte après douze ans à son poste, « toute la colonie est venue aux obsèques et aussi des Africains en grand nombre ». La foule s'était massée le long du parcours vers le cimetière pour regarder passer la procession [72].

On peut se demander ce que pensaient les Africains de cette lutte constante entre la vie et la mort à la mission de Loango. C'est, bien sûr, difficile à vérifier, surtout cent ans plus tard, mais quelques indices « d'ethnographie africaine implicite [73] » sont perceptibles à travers les documents contemporains et les travaux des érudits sur les sociétés avoisinantes apparentées. Richard Gray, discutant des relations entre les Africains et les missionnaires du Bas Congo et de l'Angola du nord du seizième siècle écrit que « l'un des désirs les plus profonds de toutes les sociétés Africaines [était] leur souci à vouloir éliminer le mal ». Il poursuit en ces termes : « Le Mal était considéré comme ce qui détruisait la vie, la santé, la force, la fertilité et la prospérité [...] En période de crises prolongées, le fardeau de ce Mal devenait presque insupportable [...] La nouvelle religion [*le Christianisme africain*] était souvent perçue comme une source toute fraîche de pouvoir surnaturel [74]. » Alors que les villageois se débattaient contre toutes sortes de désastres, depuis la conquête coloniale jusqu'à l'exploitation exercée par les sociétés concessionnaires, de l'émigration de la main-d'œuvre à l'épidémie de maladie du

70. *Le Mémorial du Congo français*, n° 21, mai 1891, p. 336.

71. Phyllis M. MARTIN : « Power, cloth and currency on the Loango coast », *African Economic History,* 17 (1989) p. 1-12.

72. ASSJC 2A/u 1.4, P. Derouet à Mère Générale, 24.8.1898.

73. Wyatt MacGAFFEY, « Dialogues of the deaf : Europeans on the atlantic cost of Africa » dans Stuart B. SCHWARTZ (ed.), *Implicit Understandings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 260.

74. Richard GRAY, *Black Christians and White Missionaries*, New Haven, Yale University Press, 1990, p. 5-6.

sommeil, l'arrivée de ce mode nouveau d'assistance surnaturelle semblait offrir l'espoir du « retour à un ordre parfait [75] ». Selon John Janzen et Wyatt MacGaffey, la recherche de nombreuses méthodes de traitement des maladies figure comme le thème central des thérapies des Bakongo. Les chrétiens contemporains font souvent appel à des devins pour expliquer la source de toute action de sorcellerie suspectée comme étant à la base de leurs problèmes et consultent des guérisseurs pour obtenir des remèdes mais ils fréquentent également les églises et les hôpitaux [76].

Une telle adaptation sélective des pratiques et des rituels chrétiens était chose courante pour ceux qui vivaient tout autour de la Mission de Loango, ce que les missionnaires considéraient comme une « rechute » ou un signe de faiblesse inhérente. « Le Fiote, peu énergique de nature, ne sera pas un chrétien de granit comme on est en Bretagne », écrivait l'un d'entre eux [77]. Les villageois reconnaissaient les prêtres comme des spécialistes religieux et les appelaient *banganga* (sing. *nganga*), comme leurs féticheurs locaux ; les médicaments donnés par les Sœurs étaient des *bilongo*, terme désignant les remèdes manipulés par les *banganga* et incorporés dans les *minkisi* ou objets de pouvoir qui leur donnaient de la force [78]. Les missionnaires et les catéchistes n'arrivaient pas à faire face à la demande de médailles, de crucifix, de scapulaires et d'images, malgré l'envoi par dizaines de milliers de ces objets pieux expédiés en Afrique Équatoriale par les adeptes et les bienfaiteurs d'Europe [79]. La plupart de ces objets se retrouvaient entre les mains des dévots chrétiens, car il était facile de comprendre leur signification

75. *Ibid.*

76. John JANZEN, *The quest for Therapy in lower Zaïre*, Berkeley, University of California Press, 1978, p. 3-11 ; Wyatt MacGAFFEY, *Religion and Society in Central Africa : the Bakongo of lower Zaïre*, Chicago, University of Chicago Press, 1986, p. 18, 248 ; Franck HAGENBUCHER-SACRIPANTI, *Représentations du Sida et médecines traditionnelles dans la région de Pointe-Noire (Congo)*, Paris, ORSTOM, 1994.

. 77. *BG*, t. 17 (1893-1896), p. 484.

78. ASSJC 2A/u.1.6. Mère Saint-Prix Moindrot à Mère Générale, 7.2 et 21.4.1900 ; Wyatt MacGAFFEY, *Art and Healing of the Bakongo Commentd by Themseves*, Stockholm, Flokens Museum-Etnografiska, 1991, p 4-5 and *passim*. MacGaffey écrit que selon la pensée Kongo « un *nkisi* (pl. *minkisi*) est une force personnalisée émanant du monde invisible des morts ». Elle peut être manipulée par un spécialiste (*nganga*) initié aux rituels qui comportent un objet récipient (sac, pot, gourde) auquel le *bilongo* est incorporé.

79. ASSJC, 2A/u1.6. M. Saint Charles à Mère Générale 4.1.1889 ; ASSJC, 2A/u 1.7 Mère Saint-Prix Moindrot à Mère Générale 22.12.1898, 18.6.1899 ; Robert WITWICKI, *Marie et l'évangélisation du Congo*, t. I : *Chronique de l'ère des missionnaires, 1594-1952*, Brazzaville, Centre Chaminade, 1995, p. 328- 38.

comme objets de pouvoir. En fait, les efforts des premiers missionnaires visant à remplacer « les fétiches » par des symboles significatifs de piété chrétienne les ont conduits malgré eux à faire ancrer davantage ces mêmes croyances qu'ils voulaient éliminer [80]. Une grande part de l'interaction était basée sur ce qui a été qualifié avec justesse de « dialogue de sourds », de « double malentendu » ou de « malentendu commun » par les Européens au sujet des Africains et inversement, chacun observant les pratiques et les rituels de l'Autre à travers sa propre vision du monde [81].

Le succès mitigé des premiers missionnaires et leur vulnérabilité peuvent s'expliquer compte tenu de l'ensemble des croyances prédominantes, et du fait du contexte matériel et socio-économique. En effet, c'était inséparable. La concurrence se jouait au niveau des ressources matérielles et humaines, mais aussi de celui des âmes. Autour de la mission de Loango, les missionnaires trouvèrent beaucoup de sources alternatives de pouvoir spirituel, depuis le royaume Vili de Diosso, à peine à quelques kilomètres à l'intérieur des terres jusqu'aux cases des spécialistes religieux des villages. Malgré la limitation de longue date du pouvoir politique du souverain (*Maloango*) par suite des transformations socio-économiques qui avaient régné pendant plus d'un siècle, le chef Vili demeurait la figure centrale des cultes indigènes persistants [82]. En 1910, les missionnaires n'étaient pas parvenus à placer un catéchiste à Diosso d'une population de 10 000 habitants [83].

La nature dynamique et novatrice de l'ensemble des croyances indigènes est bien décrite dans les sources contemporaines. Lorsque les Vili s'engageaient à incorporer de manière sélective des éléments du Christianisme, les missionnaires se croyaient en guerre contre les spécialistes religieux indigènes. En 1890, Carrie décida de ne pas mettre de croix dans le cimetière de la mission, parce qu'elle attirerait l'attention des « païens » qui pourraient la profaner [84]. Les Sœurs croyaient que la concurrence la plus

80. R. WITWICKI, *op. cit.*, p. 121.

81. W. MacGAFFEY, « Dialogues of the deaf... », art. cité, p. 251. MacGaffey reconnaît son emprunt de l'expression « dialogues de sourds » à DOUTRELOUX, *L'ombre des fétiches* (Louvain, Nauwelaerts, 1967, p. 261), qui est une étude des Yombe, populations voisines et apparentées.

82. Phyllis M. MARTIN, *The external Trade of Loango Coast*, Oxford, The Clarenton Press, 1972 ; Franck HAGENBUCHER-SACRIPANTI, *Les fondements spirituels du pouvoir au royaume de Loango*, Paris, ORSTOM, 1973.

83. P. MARICHELLE, « Une école rurale au Congo Français. *Suite et fin* », *MC*, t. 30, 1898, n° 1543, 30 décembre, p. 517.

84. BCSSJC 17 (1890), p. 589, 591.

forte provenait des femmes et que « les prêtresses féticheuses sont même plus extrêmes que les hommes ». En 1899, deux religieuses se mettent en route pour un village « résolues à livrer assaut », mais en vain [85]. La même année, les missionnaires prétendirent que deux catéchistes et deux élèves de leur école avaient été empoisonnés, mais Carrie conseilla la prudence à un jeune Père en matière d'attaques contre les fétiches, de peur que la population ne se retourne contre eux [86]. Jusque dans les années 1930, les lettres de missionnaires sont remplies de rapports sur les « hommes-tigres » qui soi-disant dévoraient leurs victimes et sur les nouveaux et anciens « fétiches ». Même dans le contexte du discours culturel européen prédominant sur les religions « primitives » qui a évolué sur plusieurs siècles pour s'indexer sur ce « paysage inédit de croisement culturel [87] », ces descriptions et interprétations témoignent de la vitalité des croyances locales ainsi que des objets de pouvoir *minkisi* eux-mêmes et de leur interprétation par les indigènes [88].

Ainsi, avec ces taux élevés de maladie et de mortalité, il semble probable que le retrait des enfants et le faible taux de conversion à la mission de Loango pendant les deux premières décennies de son existence ne relevaient pas simplement de la crainte de la contagion et du mal, mais aussi du manque de confiance en la nouvelle religion. Si l'espace sacré des villages était un terrain dangereux pour les missionnaires, celui de la mission n'était-il pas tout aussi dangereux pour les indigènes ? Les ressources matérielles et surnaturelles des missionnaires ne semblaient pas plus capables de faire face au « Mal » que celles des spécialistes religieux et des guérisseurs des villages environnants [89]. Les Blancs par leur présence militaire, leurs connaissances techniques et leur richesse matérielle étaient les dépositaires d'un grand pouvoir dans une région qui chancelait sous les assauts multiformes de la conquête coloniale, mais pourtant les missionnaires et les chrétiens africains

85. ASSJC 2 A/u1.6 22.2 et 15.7.1899.

86. Arch. CSSp : 189/B/II, Mgr Carrie à Mgr Le Roy, 25.1.1899 ; Mgr Carrie à P. Mintier 21.1 et 30.1.1899.

87. Patricia SPYER (Ed.), *Border Fetishes : Material Objects in Unstable Spaces*, New York, Toutledge, 1998, p. 1 et Introduction.

88. MacGAFFEY, *Art and Healing of the Bakongos* (1991) décrit quarante cinq *minkisi* Kongo en utilisant des textes écrits en Kikongo par des catéchistes travaillant avec le missionnaire suédois, Karl Edouard Laman, pendant la deuxième décennie du vingtième siècle. Voir aussi MacGAFFEY, *Astinshement and Power, The Eyes of Understanding : Kongo Minkisi*, Washington DC, Smithsonian Institution, 1993 : le catalogue d'une exposition au *National Muséum of African Art*.

89. R. GRAY, *Black Christians and White Missionaries*, *op. cit.*, p. 5.

souffraient aussi. Les objets de pouvoir et les rituels religieux des spécialistes chrétiens étaient-ils plus efficaces pour la médiation du malheur que les *banganga* et les *minkisi* indigènes ? Apparemment, ce n'était pas le cas.

-IV-
Conclusion

Pourtant la mission de Loango parvint à survivre au cours de ces premières années et le nombre de baptisés continua à augmenter lentement tandis que le centre d'intérêt passa de la mission aux œuvres du clergé itinérant et des « écoles rurales » dirigées par des catéchistes. Certains chrétiens continuaient à s'agenouiller et à prier devant les statues et les croix à la mission, mais beaucoup d'autres emportèrent les objets de pouvoir du catholicisme vers l'intérieur du pays.

Le déroulement de la vie quotidienne à la Mission de Loango, au cours des premières années démontrait de façon impressionnante la capacité des missionnaires européens à recréer en Afrique Équatoriale l'environnement matériel et spirituel du catholicisme contemporain, tout en révélant de manière saisissante sa vulnérabilité. Les circonstances et les réactions locales jouèrent un rôle important dans les réussites et les échecs. Comme d'autres études l'ont montré, l'hégémonie coloniale fut forcée d'accorder une part de consentement aux populations soumises [90]. D'un jour à l'autre, la situation pouvait se modifier de manière spectaculaire en révélant la fragilité et les points forts de la présence coloniale à un moment précis dans le temps. Les malheurs qui avaient entraîné la fermeture du couvent en 1900 étaient provisoires et, à long terme s'étaient avérés comme faisant partie des vicissitudes de la vie quotidienne à la mission. Vers 1910, le taux élevé de mortalité des Européens déclina au fur et à mesure de l'amélioration des soins médicaux. Dans les populations africaines la santé semblait continuer à se détériorer sous l'assaut de la colonisation, tout au moins jusqu'aux alentours de 1930 [91]. En 1907, les

90. Voir les essais dans Dagmar ENGELS et Shula MARKS (eds.), *Contesting Colonial Hegemony : State and Société in Africa and India*, London, I. B. Taurus, 1994.

91. Headrick soutient que la colonisation française a causé une baisse du niveau de la santé en Afrique équatoriale française ; cette baisse a continué jusqu'aux années 1930.

Sœurs de Joseph-Saint de Cluny étaient revenues et s'étaient installées dans un nouveau couvent dans un emplacement plus central. Les écoles de la mission étaient devenues plus attrayantes au fur et à mesure de leur association avec la promotion sociale. Étant donné que jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale le gouvernement colonial français avait peu investi dans les ressources sociales d'Afrique Équatoriale, ce sont les missionnaires qui fournissaient les principales ressources éducatives.

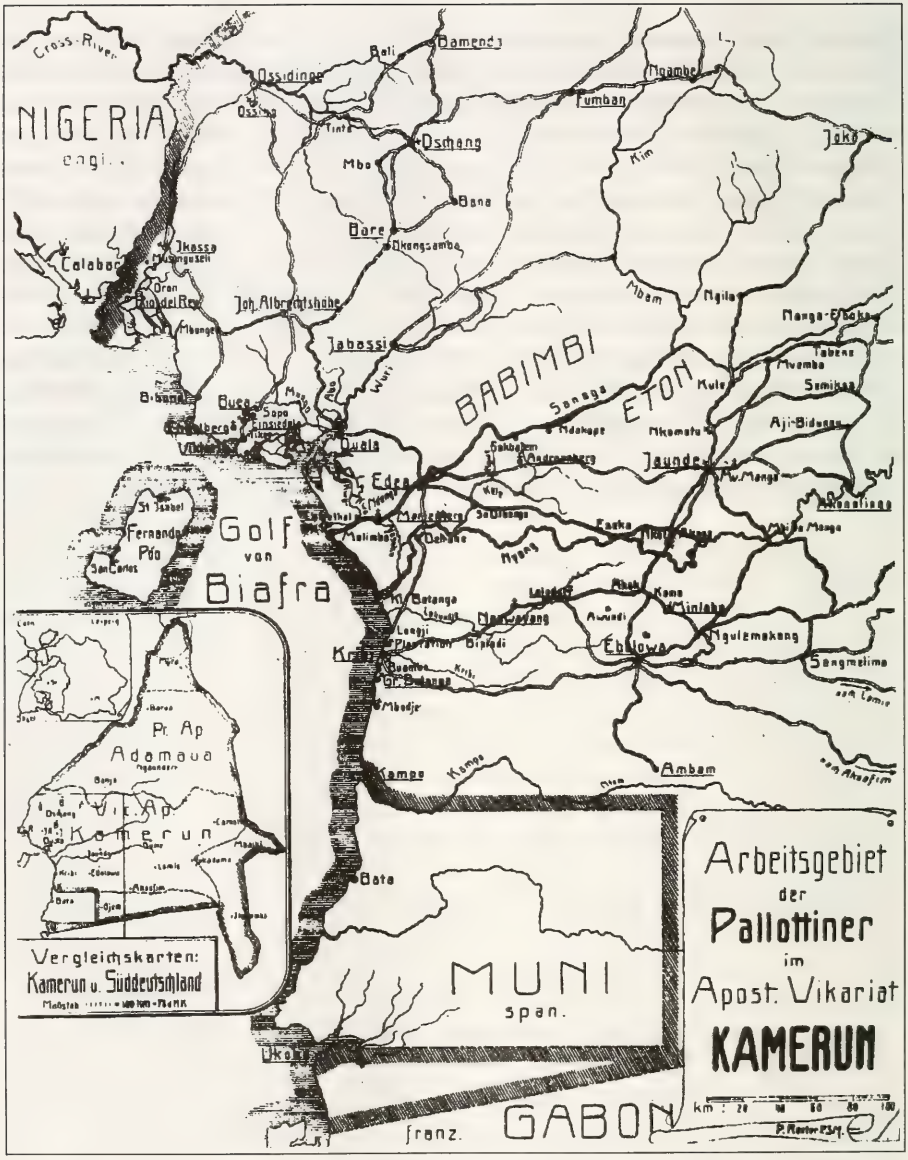
Avec la progression du vingtième siècle, les forces économiques modernes furent déterminantes pour le sort de Loango comme centre religieux et administratif. Le besoin d'un port moderne entraîna toute une vague de constructions à Pointe-Noire, au sud. Son importance commerciale augmenta en 1934 avec la fin de la construction du chemin de fer Congo-Océan, de Brazzaville à Pointe-Noire comme terminus Atlantique. En 1948, le siège épiscopal fut déplacé de la région maintenant marginalisée de Loango vers la ville bourgeonnante et des paroisses urbaines en pleine croissance devinrent le centre des œuvres missionnaires.

De nos jours, Loango est un petit coin tranquille et il ne reste pas grand-chose susceptible de témoigner de ces événements dramatiques du siècle dernier [92]. Sur les flancs de la colline, lieu de la domination et de l'approvisionnement des grandes caravanes vers l'intérieur par les administrateurs et les commerçants, il reste peu de traces de l'ancienne ville de Loango. En 1986, lors de la célébration du centenaire des Sœurs de Saint-Joseph de Cluny au Congo avec une Messe en plein air et un pèlerinage sur le site de leur premier couvent, elles trouvèrent quelques vestiges du lieu où les premières Sœurs et leurs premières converties ont vécu, travaillé et trouvé la mort. À l'ancienne mission des Spiritains, aucun des bâtiments en bois n'avait survécu. Les termites avaient rendu dangereuse la vieille église et elle fut démolie ; les villageois avaient emporté le reste des planches pour leurs constructions. Même les vieilles avenues de manguiers sont condamnées à mort, sous la menace des fabricants de charbon de bois.

La signification de Loango comme site religieux n'a pas tout à fait disparu. Un nouveau séminaire a été construit en 1960 et une église moderne a été achevée en 1970. Près du site de l'ancien village chrétien, il y a maintenant un couvent de religieuses d'un ordre contemplatif, les Sœurs de la Visitation, et à proximité de l'ancienne mission, une communauté du

92. J'ai visité Loango la dernière fois en juin-juillet 2000. Voir aussi : J. ERNOULT *Les spiritains au Congo*, *op. cit.*, p. 59-60) ; « Un centenaire au Congo, 1886-1986 », *Cluny-Mission* (1986) et les communications personnelles du P. Guy Pannier et Jean-Pierre Godding.

Chemin Neuf a trouvé refuge après son évacuation de la zone de guerre de l'intérieur. De là, on peut passer devant les pierres tombales des évêques de Loango, y compris celle de Monseigneur Carrie et descendre le long d'une allée de manguiers pour arriver à la plage. On peut contempler une vue panoramique de la baie avec des pirogues de pêcheurs éparpillées sur l'eau comme depuis toujours. Mais la baie de Loango porte aussi les signes du temps. Dans le lointain, on voit les flammes des plates-formes de forages off-shore et des taches de pétrole sur le sable. Ce sont des indicateurs de l'exploitation des richesses du Congo, tout comme l'étaient les bateaux de commerce et de traite des esclaves ancrés dans la baie il y a un peu plus d'un siècle. En se retournant, on passe devant le vieux cimetière avec les tombes des premiers missionnaires et des premiers frères, prêtres et sœurs africains. On est saisi par leur jeune âge à leur mort. L'érosion côtière qui menace les tombes est inquiétante. C'est tout un rappel de la transformation dynamique du paysage et du peuple qui ne cesse de le recréer jour après jour.



Zone d'évangélisation confiée aux missionnaires pallottins de 1890 à 1915.
La partie nord du Cameroun est absente : elle a été confiée
aux missionnaires allemands du Sacré-Cœur de Saint-Quentin en 1914.
(Extrait de : Hermann SKOLASTER, *Die Pallottiner in Kamerun. 25 Jahre Missionarbeit,*
Limburg/Lahn, 1924.)

Mémoire Spiritaine, n° 21, premier semestre 2005, p. 116 à p. 132.

L'expulsion des missionnaires allemands du Cameroun pendant la première guerre mondiale à travers la correspondance des Pères français Barreau et Hermann

Salvador Eyezoo *

Introduction

La première guerre mondiale éclate en Europe en 1914. Opposant principalement l'Allemagne aux puissances alliées, elle s'étend dans les possessions européennes d'Afrique. Au Cameroun allemand, les opérations militaires commencent au mois d'août de la même année, et s'achèvent en février 1916, par la victoire des troupes alliées (franco-britannique et belge) [1]. L'évolution générale du pays en est perturbée. Le conflit affecte les Missions chrétiennes. En effet, après la conquête, tous les Allemands, y compris les missionnaires, sont expulsés du territoire par les vainqueurs. Les nouveaux maîtres (surtout français) comprennent en fait la nécessité d'une action concertée entre

* Historien, spécialiste en histoire du christianisme en Afrique (Cameroun), Chef du Département d'histoire/géographie à l'ENS (Université de Yaoundé I) ; membre du CRÉDIC. Email : seyezoo@yahoo.fr

1. Pour plus de détails sur la première guerre mondiale au Cameroun, lire les ouvrages suivants : J. AYMÉRICH, *La conquête du Cameroun. 1er août 1914-20 février 1916*, Paris, Payot 1933 ; E. MVENG, *Histoire du Cameroun,* tome II, Yaoundé, CEPER, 1985, p. 102-119 ; J. CRIAUD, *La geste des spiritains. Histoire de l'Église au Cameroun 1916-1990,* Mvolyé-Yaoundé, Imprimerie Saint-Paul, 1990, p. 35-60.

autorités civiles et religieuses, afin d'effacer rapidement les traces allemandes [2].

Mais la mise en œuvre sur le terrain de cette « union sacrée [3] » ne rencontre pas le même écho chez tous. L'on est surpris de constater que certains missionnaires français plaident en faveur du maintien de leurs coreligionnaires allemands au Cameroun. Qu'est-ce qui explique cette prise de position ?

Pour tenter de répondre à cette question, il n'y a qu'à lire et analyser la correspondance inédite des missionnaires Barreau et Hermann, déposées aux archives générales de la congrégation du Saint-Esprit à Chevilly-Larue en France.

L'expulsion des missionnaires allemands du Cameroun

Les missionnaires d'origine allemande expulsés du Cameroun pendant la grande guerre sont transportés soit à Fernando Po, soit en France, comme prisonniers civils [4]. Seule la Mission presbytérienne américaine est relativement à l'abri de la tourmente. Ses stations n'ont pas été sinistrées. Elle a su garder son effectif, et l'a même augmenté. Ses missionnaires n'ont pas été mobilisés, car ils appartiennent à une nation neutre (du moins jusqu'en 1917, date d'entrée des États-Unis d'Amérique dans le conflit, aux côtés des Alliés). Son œuvre a donc évolué normalement, malgré la guerre [5].

D'une manière générale, les missionnaires, qu'ils soient catholiques ou protestants, sont traités de la même façon. En tant qu'Allemands, les autorités militaires françaises de l'époque ne peuvent voir en eux que des « ennemis », des propagateurs influents des idées de leur pays d'origine, fournissant à leurs compatriotes des renseignements sur les stratégies et les positions des troupes alliées. C'est la raison pour laquelle, elles décident de faire partir du Cameroun tous les missionnaires allemands. Ils ne peuvent donc rester au milieu de leurs fidèles, parce que leur sort est lié à celui des troupes allemandes.

En se retirant de leur ancien protectorat, les militaires allemands brûlent des villages, pendent et fusillent tous ceux qui, à leurs yeux, sont soupçonnés

2. L. NGONGO, *Histoire des forces religieuses au Cameroun. De la première guerre mondiale à l'indépendance (1916-1955)*, Paris, Karthala, 1982, p. 15-16.

3. E. M'BOKOLO, *Afrique Noire. Histoire et civilisations*, tome II, Paris, Hatier, p. 393.

4. Arch. CSS p. 2J1.6, Rapport du P. J. Douvry au Ministre des colonies sur sa mission au Cameroun, décembre 1916.

5. Arch. DÉFAP, SMÉP, Lettre de J. Bianquis au Ministre des colonies, Paris, 15 novembre 1916.

de complicité avec l'« ennemi ». C'est le cas du roi Douala Manga Bell et de l'officier Martin Paul Samba, accusés de haute trahison et exécutés publiquement, le 8 août 1914 [6]. On comprend le sens de l'accueil « triomphal » qu'une foule nombreuse, fraîchement traumatisée par le triste souvenir de ces exécutions, réserve aussi bien au gouverneur Fourneau qu'aux Pères spiritains français, lors de leur débarquement à Douala.

À Yaoundé par contre, les chrétiens autochtones qui voient arriver les nouveaux maîtres, considèrent tous ceux-ci (militaires et missionnaires) comme de véritables « intrus », venus tout simplement se substituer aux anciens. Ils assistent avec stupéfaction à l'expulsion de tous les Allemands, y compris les religieux. La scène se passe un dimanche matin, au mois de janvier 1916. Le chroniqueur du journal de Mvolyé relate : « Les chrétiens présents à la Mission regardent, étonnés, un officier de l'armée victorieuse qui fait les cent pas dans la cour en... récitant son chapelet. » Il s'agissait du père Bittrémieux, d'origine belge et aumônier militaire. Le religieux scheutiste s'adressa à quelques catéchistes en ces termes : « Je suis un Père catholique, comme vos Pères allemands. Je vais célébrer la Grand-messe. Pouvez-vous prévenir les gens [7] ? »

Les catéchistes hésitèrent d'abord, parce qu'ils ne comprenaient pas « qu'un de ces soldats du Diable qui ont chassé leurs Pères, leurs frères, leurs sœurs, veut dire la messe [8] ! » Par le tambour d'appel, ils invitèrent néanmoins les chrétiens à venir suivre le message que voulait délivrer ce militaire-prêtre. La foule venue nombreuse à cette messe inédite se rendit compte qu'il s'agissait d'un prêtre bien qu'il fût un soldat ; que le rituel était le même (messe, gestes, prières, chants, communion).

Ce premier contact entre les catholiques de Yaoundé et l'aumônier militaire belge, n'est pas un élément suffisant pour bien comprendre la réaction de ces chrétiens autochtones, quant au changement qui s'était opéré sur la colline de Mvolyé. En assistant le même dimanche, et au même lieu, à deux scènes successives : l'expulsion des Pères allemands, et la célébration d'une messe improvisée par un prêtre-soldat de l'armée d'occupation, ces chrétiens autochtones eurent la même impression que le chroniqueur du journal de Mvolyé. Sous la plume de ce dernier, on peut lire en effet : « [...] en cet instant unique [...] s'est opérée la plus authentique passation de pouvoir des prêtres allemands à leurs confrères ennemis – mais confrères quand même – de

6. E. GHOMSI, « Résistance africaine à l'impérialisme européen : le cas des Douala du Cameroun », *Afrika Zamani*, n° 4, 1975, p. 171.

7. Arch. CSSp : 2J2, 3a -Yaoundé-Mvolyé. Chapitres 1916-1922. *Cf.* J. CRIAUD, *op. cit.*, p. 40-41.

8. *Ibid.*

Belgique, de France, d'Angleterre, peu importe. Les Camerounais n'ont fait que changer de maîtres [9]. »

Ce changement étonne aussi les chefs catholiques autochtones qui, lors d'une entrevue avec les généraux du corps franco-anglais, leur tiennent ce discours :

« Vous avez enlevé nos missionnaires, les *German Fathers*, parce que vous avez la guerre avec leur pays *(sic)*. Cela, c'est votre affaire, votre palabre. Mais nous, nous ne pouvons pas rester ainsi sans Pères, sans messe, sans sacrements, sans doctrine. Envoyez-nous des Pères de votre pays [10]. »

Il est évident que sans l'aval de Rome, ce type de passation de pouvoir est contraire aux principes de l'Église. Ne comprenant pas les raisons de ce brusque changement du personnel à la tête de la Mission, les chrétiens autochtones de Yaoundé pensent que la foi catholique, du fait de son caractère universel, devrait transcender les frontières de nationalité. À l'instar de ceux d'Édéa, ils semblent éprouver la nostalgie du régime missionnaire allemand, à savoir la langue perdue. En effet, la nouvelle administration exige l'apprentissage, par tous, de la langue française. Les moniteurs, les catéchistes, et tous les ouvriers de la Mission doivent donc abandonner l'allemand pour s'approprier la langue des nouveaux maîtres du territoire.

En outre, les autochtones trouvent qu'au plan religieux, la formation livrée par les missionnaires allemands est un peu différente de celle dispensée par les Pères spiritains français. Chez les premiers, la discipline et la morale semblent assez souples (baptêmes plus faciles). Il y a aussi surabondance des pratiques extérieures du culte. Tandis que les nouveaux venus seraient plus sévères.

En attendant que l'avenir se clarifie, ils subissent d'abord malgré eux, le choc du changement. Puis, vient cette question récurrente : « Si tous les missionnaires sont avant tout catholiques, pourquoi les Français ont-ils chassé les missionnaires allemands ? »

En somme, les spiritains français reconnaissent que les premiers contacts avec les chrétiens autochtones de l'intérieur du territoire ont été difficiles [11].

---

9. *Ibid.*

10. M. BRIAULT, « La mission de Douala avant et après la guerre », in *Annales des Pères du Saint-Esprit*, janvier 1934, p. 27.

11. « District du Cameroun (1922-1926) », in *Bulletin de la Congrégation des Pères du Saint-Esprit* (*BG*), mai 1926, p. 613.

Leurs écrits révèlent qu'en partant, les pallottins avaient dit aux chrétiens : « Bientôt nous reviendrons [12] ! » La situation militaire à cette époque est encore favorable à l'Allemagne (du moins en Europe) malgré la débâcle du Cameroun. La guerre n'est pas terminée. Les missionnaires allemands, à l'instar de leurs concitoyens civils, gardent l'espoir qu'un jour, ils reviendraient au Cameroun. Pendant ce temps, les spiritains s'approprient ce bel espace missionnaire qu'ils convoitent depuis la fin du XIX^e siècle [13].

Les missionnaires français occupent les stations allemandes

Pendant que se déroule la conquête militaire du territoire par les troupes des puissances alliées, les missionnaires des congrégations françaises du Saint-Esprit et du Sacré-Cœur de Saint-Quentin assurent, sans tarder, la relève des religieux allemands. Celle-ci se fait de manière progressive parce qu'elle est commandée par les circonstances du conflit, le patriotisme des missionnaires, et le contrôle du pays par les vainqueurs de la guerre.

Avant le début du conflit, l'ancienne colonie allemande du Cameroun comprend deux territoires missionnaires catholiques : le Vicariat apostolique du Cameroun, confié aux Pères pallottins, et la Préfecture apostolique de l'Adamaoua, attribuée aux Pères du Sacré-Cœur de Saint-Quentin (province allemande).

L'ancienne Mission pallottine compte alors 15 stations, réparties en trois principaux groupes. Il y a la région côtière (Marienberg et Grand-Batanga) ; la région des montagnes qui abrite des maisons de formation, séminaires, écoles de catéchistes, etc. (Engelbert, Victoria, Ikassa, Einsielden, Dschang) ; celle du Cameroun central (Yaoundé, Ngovayang, Minlaba) qui regroupe à la fois des stations anciennes et récentes, de loin les plus développées. C'est ici que le mouvement de conversion, poursuivi avec zèle et méthode, secondé par l'influence de grands chefs appuyés par le gouvernement allemand, groupe des chrétientés considérables [14]. D'après les statistiques des Pères

12. *Ibid.*

13. Le projet de fondation d'une Mission catholique au Cameroun, par les spiritains, dès 1884, échoua : d'abord, parce qu'ils furent assimilés aux jésuites, alors interdits en Allemagne ; ensuite parce que le pays tomba sous la coupe allemande la même année. *Cf.* J. CRIAUD, *La geste des spiritains. Histoire de l'Église du Cameroun 1916-1990*, Mvolyé-Yaoundé, Saint-Paul, 1990, p. 27-30.

14. Arch.C.S.Sp., 2J1.3, Rapport du R. P. J. Douvry à la Sacré Congrégation de la Propagande sur la Mission du Cameroun, Douala, janvier 1917.

pallottins datant de décembre 1913 [15], il y a au Cameroun 37 592 chrétiens, avec 34 Pères, 36 Frères et 29 Sœurs.

À la fin des hostilités militaires en 1916, tous les missionnaires de nationalité allemande, sont expulsés du territoire. Afin de sauvegarder autant que possible les intérêts des Missions catholiques, la Sacrée Congrégation de la Propagande nomme le Père Jules Douvry administrateur apostolique de la Mission pour le Vicariat du Cameroun, situé en zone d'occupation française. C'est dans les mêmes conditions que le Père Joseph Shanahan, préfet apostolique de la congrégation du Saint-Esprit au Nigeria, est nommé administrateur apostolique de la préfecture de l'Adamaoua, dont la majorité des missions est située dans la zone britannique [16]. Cette juridiction ecclésiastique ayant été réoccupée par des membres belges et français de la Congrégation des Pères du Sacré-Cœur, sa situation est de ce fait, régularisée. Il ne reste plus qu'à occuper le Vicariat du Cameroun.

Ici, l'occupation est assez difficile parce que le nombre de missionnaires dont dispose la congrégation du Saint-Esprit (cinq au début de la guerre) est vingt fois inférieur à celui des Pères pallottins. Aussi, cinq stations sur quinze seulement sont-elles occupées jusqu'en 1916 par les spiritains.

D'une façon générale, la totalité des stations des Missions catholiques jadis occupées par les missionnaires allemands, dans la partie française du Cameroun, le sont à la fin de 1916, par les religieux français. Mais comme le relève si bien le Père Douvry dans son rapport adressé au Ministère des colonies, les spiritains français, en rentrant en possession des stations de leurs prédécesseurs allemands, n'ont pu malheureusement, reprendre immédiatement et totalement toute leur influence. Les pallottins avaient un effectif pléthorique de religieux ; ils s'étaient à la longue créés un outillage matériel et des ressources sur place ; tandis que les spiritains n'étaient que douze Pères, répandus dans des stations et dans quelques chrétientés. Les unes avaient été vidées et les autres bouleversées par deux années de guerre.

La pénurie du personnel religieux spiritain d'une part, l'insuffisance de moyens matériels et financiers d'autre part, nécessitent dès lors, le maintien des pallottins dans leur ancien Vicariat du Cameroun. Les Pères Barreau, de la congrégation du Saint-Esprit, et Hermann, de celle des Missions africaines de Lyon, partagent fortement cette opinion.

15. *Ibid.*, Aperçu historique du Cameroun, 1920.

16. *Ibid.*, Lettre de Mgr Le Roy au Cardinal Préfet de la Sacrée Congrégation de la Propagande demandant la réorganisation du Vicariat du Cameroun, Paris, 27 avril 1920.

Les Pères Barreau et Hermann : deux discours équilibrés entre supranationalité de l'Église et patriotisme français

Dans un rapport que le Père Douvry adresse à la Sacrée Congrégation de la Propagande, l'administrateur apostolique prend soin de ne pas afficher son patriotisme auprès de la hiérarchie suprême de l'Église romaine. Il fait d'abord l'éloge de ses prédécesseurs pallottins, dont l'œuvre accomplie au Cameroun, a produit « des chrétientés très florissantes [17] ». Il parle ensuite de l'abandon des Missions, pour poser enfin la question du maintien de ceux-ci dans leurs anciennes stations.

À ce propos, il affirme que les Pères français Hermann, Barreau, Douvry et le Belge Bittrémieux, tous aumôniers dans les troupes alliées, avaient fait plusieurs fois cette proposition [18].

La double démarche du Père Barreau

Le plaidoyer du Père Barreau en faveur des missionnaires allemands se fait dans deux directions : la maison-mère spiritaine à Paris, et le général Joseph Aymérich, commandant des troupes françaises et premier Commissaire de la République au Cameroun.

S'adressant à Mgr Le Roy, supérieur général de la congrégation du Saint-Esprit, le Père Barreau lui rend compte des dernières opérations militaires à Yaoundé, puis à Ébolowa, avant la livraison du dernier combat par les Allemands, à la frontière du Sud-Cameroun. Après cette brève évocation de la campagne militaire, il s'attarde sur le sort des Pères pallottins, qu'il qualifie de « point noir [...] à la cause religieuse [19] ». Il déplore le fait que dans d'autres anciennes possessions allemandes comme le Togo, le Sud-Ouest Africain, on ait maintenu tous les missionnaires, alors qu'au Cameroun, les Pères allemands sont faits prisonniers et expulsés du pays. Que reproche-t-on à ces missionnaires ?

---

17. Arch.C.S.Sp., 2J1.3, Rapport du P. J. Douvry à la Sacrée Congrégation de la Propagande, sur la Mission du Cameroun, Douala, janvier 1917.

18. *Ibid.*, « Cameroun, aperçu général » in *BG*, tome 30, n° 384, août 1922, p. 725.

19. Arch.C.S.Sp., 2J1.6, Lettre du Père Barreau à Mgr Le Roy, Douala, 30 janvier 1916. Il est important de souligner que la Congrégation du Saint-Esprit dont il est membre, est à dimension internationale. Elle a créé des « provinces » en Europe et en Amérique, parmi lesquelles, celle d'Allemagne. *Cf.* J. T. RATH, « Le retour des spiritains en Allemagne », in *Mémoire Spiritaine*, n° 1, 1995, p. 83-105 ; G. VIERA, « 300 ans d'histoire spiritaine au service de la mission (1703 - 2003) », in *Mémoire Spiritaine*, n° 16, 2002/2, p. 7-42.

On les accuse d'être patriotes. Pour le Père Barreau, le patriotisme n'est pas dangereux « tant qu'on n'use pas d'armes et de moyens indignes de la conscience et de la religion [20] ». Le missionnaire spiritain n'est d'ailleurs pas opposé à ce qu'on expulse ceux qui n'ont pas respecté la règle. Mais combien y en a-t-il eu pour punir tout le monde ?

Selon lui, la justification de ces expulsions proviendrait de trois actes qu'auraient commis des missionnaires allemands. Le premier concerne un Frère et non un Père mobilisé, que l'on aurait chargé de faire sauter le bateau anglais *Duarf*. « Or, à ce moment – soutient-il en effet –, il n'était plus chez les pallottins, suite à son exclusion de la Congrégation par son évêque. » Le deuxième chef d'accusation porte sur les signaux faits sur le clocher d'Édéa, dont on ignore l'auteur. Le troisième enfin, concerne un autre Frère de la Mission d'Édéa, qui commit la simple imprudence de sortir à une heure indue, à 25 mètres de la maison, et qui fut pris, sans motif plausible [21].

Le Père Barreau estime que les autorités militaires françaises et anglaises, au cours de leur campagne, ont agi de façon arbitraire à l'égard des missionnaires allemands, et ont laissé le pillage s'exécuter dans les stations abandonnées par ceux-ci. Ces stations ont été occupées comme on le sait, par les troupes alliées. Ces dernières les auraient transformées en de véritables lieux de débauche (l'évêché devenu un harem) au grand scandale de tout le monde. « Tout cela – relève le prêtre spiritain – sera exploité contre nous en Allemagne, en Espagne et à Rome [22]. »

En effet, les journaux allemands surtout, ont accusé les Français d'avoir organisé le pillage des églises. « Pure calomnie », réagit le Père Barreau, puisque des ordres ont été donnés pour respecter les missions. Mais ces instructions n'ont pas été exécutées partout, surtout par les « chefs subalternes peu sérieux tant chez les Anglais que chez les Français [23] ». Malgré ces actes regrettables, l'auteur de la lettre souligne que les soldats alliés n'ont tué personne dans leurs missions, et les Anglais n'ont pas voulu faire exécuter l'ex-Frère qui avait conduit la machine infernale contre le *Duarf*.

En dépit de tous ces événements dont les témoignages sont parfois contradictoires, le Père Barreau partage les mêmes préoccupations que le Père Hermann. Selon les deux religieux, il faudrait maintenir la présence missionnaire allemande au Cameroun, ne serait-ce qu'à titre provisoire. Il

20. *Ibid.*
21. *Ibid.*
22. *Ibid.*
23. *Ibid.*

Jean-Baptiste Barreau (1877-1940)

Né le 2 avril 1877 à La Haye-Descartes (diocèse de Tours) ; religieux spiritain en 1898 ; prêtre en 1900 ; missionnaire au Gabon en 1901 pour 38 ans ; s'engage comme aumônier volontaire de la Marine dans les forces franco-anglaises pour la conquête du Cameroun en 1914-1915 ; meurt à paris le 23 juin 1940.

Ci-contre et ci-dessous : Portrait du P. Barreau ; le même à son bureau : « la chambre du missionnaire ».

(Photos Archives spiritaines.)

s'agit en clair, de demander aux pallottins d'envoyer quelques Pères anglais et italiens, auxquels on adjoindrait, après avis du gouvernement, des Pères allemands au courant des affaires locales. Pour ce faire, il faudrait que Mgr Hennemann, alors vicaire apostolique du Cameroun, partage cette idée, et que la Propagande fasse une demande aux deux Ministères anglais et français des colonies. On pense ici à l'intervention du cardinal Bourne à Londres et à celle de Mgr Le Roy à Paris.

Que peut-on espérer des autorités anglaises et françaises ? Le Père Barreau pense qu'elles n'ont pas le recul nécessaire pour une bonne perspective. Pour elles, les missionnaires pallottins et ceux de la congrégation du Sacré-Cœur de Saint-Quentin sont avant tout des Allemands. Cependant, il espère que le supérieur des spiritains pourra user de sa haute autorité, soit près de Mgr Hennemann, qui juridiquement, est encore vicaire apostolique du Cameroun, soit près de la Propagande, ou alors auprès du gouvernement français. Ce dernier a l'obligation de se préoccuper de la question morale et ne doit guère escompter trouver un contingent important de missionnaires français.

La seconde piste empruntée par le Père Barreau pour plaider en faveur des missionnaires allemands est celle du général Joseph Aymérich. En sa double qualité de « prêtre missionnaire » et de « citoyen français », il sollicite de lui un entretien. À cet effet, il lui fait tenir une correspondance [24] trois semaines après celle adressée à Mgr le Roy.

L'objet est le même : « la question religieuse du Cameroun ». L'argumentation y est plus développée. Le ton change en fonction du destinataire, qui est la plus haute autorité du territoire du Cameroun sous occupation française. L'aumônier militaire écrit à son général d'armée, avec déférence, mais aussi avec beaucoup de franchise.

Dès son introduction, le Père Barreau rappelle le contexte de la guerre. Celle-ci est terminée au Cameroun, et « le péril allemand – selon lui – n'est plus à redouter ». Mais il reste à résoudre la « grande cause religieuse ». Le prêtre français en parle parfois avec beaucoup de passion dans la première partie de sa lettre, où il se présente auprès de son correspondant, d'abord en qualité de religieux.

La « grande cause religieuse » qu'il défend ici, « prend sa source dans le souverain domaine de Dieu et les droits imprescriptibles et universels de la

24. Arch.C.S.Sp., 2J1.6, Lettre officielle du Père J. B. Barreau au général Aymérich, Douala 22 février 1916.

conscience humaine et qui comme telle déborde les limites des nationalités [25] ». À ses yeux, « cette question reste intacte et inviolable, quelles que soient les idées, les sentiments, la philosophie du conquérant [26] ».

Pour amener le général Aymérich à mesurer l'impact du catholicisme dans l'ex-Cameroun allemand évangélisé par les missionnaires pallottins, le Père Barreau exhibe les chiffres : 30 000 chrétiens vivants et 8 000 élèves inscrits dans les écoles, avant la guerre [27].

Ce qui tient à cœur ce Père spiritain, et qui commence à inquiéter les responsables religieux en Europe, « c'est de voir éliminer pendant longtemps peut-être et sans motifs plausibles [...] l'élément directeur chrétien nécessaire à la vitalité religieuse et morale de milliers de personnes [28] ».

De peur que le catholicisme ne disparaisse, du fait de l'expulsion de tous les missionnaires allemands, plusieurs pensent qu'il faut faire débarquer des missionnaires français. Or, les congrégations catholiques françaises ont perdu 1 500 membres. Ce vide semble difficile à combler dans l'immédiat. En outre, leurs ressources ont bien diminué [29].

La pénurie de missionnaires catholiques français est donc un problème crucial, qui touche non seulement les Missions en général, mais aussi et surtout le champ du Cameroun, qui absorbait, pour les seuls pallottins, une centaine de membres. Si la solution radicale des gouvernements alliés consiste à continuer l'expulsion de quelques dizaines de missionnaires restants, il est évident que l'avenir du catholicisme dans ce pays sera hypothéqué [30].

Le père Barreau demande alors au général Aymérich, s'il est au courant de tout cet exode massif de missionnaires allemands sur Fernando-Po et l'Angleterre. Pour tenter d'expliquer les raisons de ces départs forcés, on a pu soutenir que ces religieux étaient dangereux durant la période de conquête. La rumeur a beaucoup circulé, et elle a alimenté une certaine opinion publique, défavorable à la France. Or, lorsqu'il s'agit d'une mesure aussi grave que celle d'expulser tous les représentants de quelque Église que ce soit, il faut des preuves proportionnées [31].

---

25. *Ibid.*
26. *Ibid.*
27. *Ibid.*
28. *Ibid.*
29. *Ibid.*
30. Au début du mois de février 1916, le gouvernement anglais fit encore partir 18 Pères, Frères et Sœurs pallottins.
31. *Ibid.*

Pour le cas du Cameroun, le Père Barreau considère qu'aucun fait sérieux ne peut être opposé aux missionnaires catholiques allemands, apportant la preuve qu'ils ont manqué aux lois civiles et aux lois canoniques [32]. En conséquence, une mesure générale consistant à les chasser du territoire, serait considérée comme peu « sérieuse ».

En sa qualité de prêtre catholique, il prend une fois de plus ouvertement position pour ses coreligionnaires allemands. Il le dit clairement dans sa lettre :

> « Que les Allemands en Europe, aient commis des actes inqualifiables à l'endroit de nos prêtres et de nos temples – et c'est là un pauvre argument pour des gens à courte vue ou sans principes – on n'en a pas pour autant le droit d'user de représailles à l'endroit d'innocents, de missionnaires et de milliers de chrétiens, de rendre muettes leurs églises, déjà assez éprouvées par le pillage afin d'ajouter un mal à un autre mal [33]. »

De plus, il attire l'attention du général Aymérich sur le fait qu'au Togoland, et au Sud-Ouest Africain, on ait maintenu les missionnaires. Comment expliquer « que ce qui parut légal, là-bas en pleine guerre, soit illégal ici en fin de conquête ? N'y aurait-il point là de l'arbitraire ou des influences inconnues [34] ? »

Au terme de la première partie de son argumentation, l'avocat de circonstance des missionnaires allemands, avant de revêtir son manteau de citoyen français, demande au commissaire de la République française au Cameroun, « de faire maintenir au moins provisoirement et s'il n'est pas trop tard, les derniers Pères, Frères et Sœurs pallottins : dix en tout, dont le chef attitré [...] est le père Hoegn, provicaire [...] [35]. »

En défendant ses coreligionnaires allemands, le Père Barreau ne voudrait pas apparaître aux yeux du représentant de la France, comme un mauvais patriote. Fier d'être Français, il le résume dans cette petite phrase : « Nous ne saurions rester indifférents à toute campagne anti-française, et à toute disposition loyale qui pourrait amoindrir cette campagne [36] ». Par campagne anti-française, il entend, celle menée par les nations dites neutres et Rome, et qui tend, par « des arguments tendancieux », à comparer le ravage des églises en Europe et les malheurs dont souffrent celles du Cameroun.

---

32. *Ibid.*
33. *Ibid.*
34. *Ibid.*
35. *Ibid.*
36. *Ibid.*

S'agissant de la situation sinistrée de ces églises, le Père Barreau tente d'apporter des clarifications sur certaines accusations portées contre la France. Celle-là même que les journaux rendent responsable de la spoliation des Missions, de certains mauvais traitements et de la façon par trop expéditive, dont certains religieux ont été chassés de leurs stations avec quelques hardes [37].

Il faudrait éviter que cette campagne anti-française perdure au détriment de la patrie, qui est déjà trop meurtrie. D'où l'interpellation finale du Père spiritain :

« [...] mon Général, alors qu'il est peut-être encore temps, je vous prie au nom de l'Église, de 30 000 consciences humaines et au nom de notre chère France, fille aînée de l'Église et vengeresse du droit, de ne pas permettre – si toutefois vous en avez le pouvoir – la consommation d'une mesure anti-religieuse au moins dans ses effets, et certainement antipatriotique dans les circonstances actuelles et futures [38]. »

Du côté des alliés britanniques, le Père Hermann des Missions Africaines de Lyon, et chapelain des Anglais, engage lui aussi des négociations en faveur des missionnaires allemands.

Les interventions du Père Hermann auprès des autorités anglaises

Il écrit d'abord à quelques Pères allemands pour les rassurer. Il le fait également de vive voix aux Pères prisonniers internés à Douala, avant leur embarquement pour la Guinée Espagnole ou le Nigeria. Il en parle aussi au Père Hoegn, alors provicaire de la Mission pallottine au Cameroun.

Il propose au gouvernement anglais que quelques-uns de ces missionnaires soient maintenus à Douala et dans les environs : rive droite du Wouri. On lui fait de belles promesses, mais pour plus tard. Le Père Hermann relance les négociations auprès des autorités militaires locales.

Pressé de s'expliquer, l'officier anglais représentant le général Dobell, répond que la neutralité anglaise est de ne laisser aucun Allemand dans les colonies [39]. Et pourtant, l'on pensait au départ, que dans la partie soumise à l'influence anglaise, le retour des Pères pallottins dans leur Mission était

37. *Ibid.*
38. *Ibid.*
39. *Ibid.* et Lettre du Père Barreau à Mgr Le Roy, Douala, 30 janvier 1916.

beaucoup plus probable qu'en zone française, d'autant plus qu'ils avaient des missionnaires d'origine anglaise [40].

Quant à la partie française, la question du remplacement des missionnaires allemands se pose de façon différente d'un territoire ecclésiastique à un autre. Dans la préfecture de l'Adamaoua, confiée aux Pères du Sacré-Cœur de Saint-Quentin (province allemande) avant la guerre, le transfert semble facile, puisque la même congrégation dispose de missionnaires de nationalité française. C'est à eux que revient la charge dès 1920, de continuer l'œuvre commencée par leurs confrères allemands [41].

Par contre, dans le vicariat apostolique du Cameroun, la probabilité pour les missionnaires de nationalité allemande de revenir dans leur champ, après la guerre, est infime. Plusieurs officiers supérieurs de l'armée française d'occupation ont déclaré au Père Douvry que, ni pendant la conquête du territoire, ni plus tard, les missionnaires allemands ne reviendraient au Cameroun [42].

Les démarches entreprises par certains missionnaires français en faveur de leurs coreligionnaires allemands ont finalement été vaines. Cet échec s'explique par le fait que les autorités militaires ont eu à statuer aussi bien sur le cas des missionnaires protestants (suspectés d'avoir collaboré avec les Allemands), que sur celui des religieux catholiques. Aussi ont-elles jugé que les uns et les autres, compte tenu de leur influence dans le pays, échapperaient difficilement au danger de se trouver impliqués – s'ils restaient – dans des affaires politiques [43].

On le comprend, en situation de guerre, « l'ennemi » est souvent traité comme tel. En d'autres termes, « le vainqueur », après avoir occupé le territoire, ne saurait partager le butin de guerre avec « l'ennemi vaincu ». Logique militaire qui s'oppose à celle de l'Église (du moins théoriquement) où il est recommandé d'aimer son ennemi, et de prier pour lui. Comment concilier les deux logiques en temps de guerre, lorsqu'on est à la fois citoyen, de quelque pays vainqueur que ce soit, et missionnaire chrétien ?

L'échec de ces négociations trouverait par ailleurs son explication, d'une part, dans l'histoire récente de la congrégation du Saint-Esprit, de l'autre, dans celle des baptistes anglais.

---

40. Arch. C.S.Sp., 2J1.6., Lettre du P. J. Douvry à Mgr Le Roy, Édéa, 28 août 1915.

41. Arch. C.S.Sp., 2J1.6., Lettre du P. J. Douvry à Mgr Le Roy, Édéa, 22 avril 1915 ; P. Roblot, « Les Prêtres du Sacré-cœur de Saint-Quentin du Cameroun », in *Les Missions catholiques*, n° 3136, 16 juin 1931.

42. Arch. C.S.Sp., Lettre du P. J. Douvry, du 22 avril 1915.

43. « Cameroun, aperçu général » in *BG*, tome 30, n° 384, avril 1922, p. 725.

S'agissant des spiritains, un bref rappel de leur histoire révèle que leur premier projet d'établissement dans le protectorat allemand du Cameroun échoua en 1885, parce que le prince de Bismarck s'y opposa. Le prétexte à l'époque, était que la congrégation du Saint-Esprit avait été déclarée affiliée aux jésuites par les lois du *Kulturkampf*. Il pensait que « ces jésuites » étaient naturalisés français. Or, « les Français, selon Bismarck, ne souffriraient probablement pas non plus la présence des missionnaires anglais ou allemands dans leurs colonies [44] ». C'est pourquoi, le gouvernement allemand préféra les pallottins aux spiritains français, pour évangéliser le Cameroun.

Il est donc clair que l'opposition des autorités militaires françaises au maintien des missionnaires allemands au Cameroun – comme le pensaient les spiritains eux-mêmes à l'époque – n'était que « le raisonnement de M. de Bismarck qui se retournait contre eux [45] ».

Le même gouvernement n'était pas disposé à cohabiter avec des missionnaires baptistes anglais, dont l'influence très ancienne auprès des autochtones de la côte camerounaise était de nature à provoquer des soulèvements contre la présence allemande. On comprend pourquoi le transfert de la colonie baptiste anglaise de Victoria (aujourd'hui Limbé) aux Allemands, le 28 mars 1887 [46], obligea la *Baptist Missionary Society* à se retirer du Cameroun.

Le territoire ayant changé de mains par suite de la guerre, les Français et les Anglais, qui le convoitaient depuis la fin du XIX^e siècle [47], n'hésitèrent pas de faire appel à leurs ressortissants missionnaires pour remplacer les religieux allemands.

Conclusion

En prenant position en faveur du maintien des missionnaires allemands, à la suite de leur expulsion du Cameroun pendant la première guerre mondiale, les Pères français Barreau et Hermann s'inscrivent dans la logique d'un principe cher à Rome : l'universalité de l'Église catholique. Ils s'efforcent

44. *Ibid.*, p. 724.
45. *Ibid.*
46. V. G. FANSO, « Commerce et hégémonie sur la côte du Cameroun (1879-1887) » in M. Z. NJEUMA (dir.), *Histoire du Cameroun (XIX^e s. – début XX^e s.)*, Paris, L'Harmattan, 1989, p. 128.
47. *Ibid.*, p. 99-133.

d'appliquer l'instruction romaine de 1659, qui leur demandait à se séparer de la propagande nationale [48]. De ce fait, ils se situent à l'avant-garde de l'esprit de la lettre apostolique *Maximum Illud* du 30 novembre 1919, publiée par le pape Benoît XV [49]. Bien qu'ils bénéficient des dispositions favorables à la relève des pallottins allemands, ils se démarquent d'un patriotisme exacerbé, susceptible d'entraver le caractère supranational du catholicisme et son enracinement en terre africaine. Option qui ferait contre-poids à la « tentation endémique » qui consiste souvent à l'ère coloniale, d'associer sans discernement, les intérêts de la Mission et ceux de la patrie du missionnaire. Le discours qu'ils tiennent à travers leur correspondance inédite, nous paraît à cet effet équilibré. Il permet de revisiter et de nuancer la notion d'« alliance sacrée » entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel, ou celle de « patriotisme exacerbé des agents de la Mission ». Il invite à une réécriture de l'histoire du christianisme missionnaire au Cameroun, qui prend en compte la diversité des temps, des lieux, des situations, et des acteurs impliqués dans les événements.

48. J. COMBY, *Deux mille ans d'évangélisation*, Paris, Desclée/Begédis, 1992, p. 266-267.
49. *Ibid.*

Mémoire Spiritaine, n° 21, premier semestre 2005, p. 133 à p. 149.

Avec les Pygmées Bakas de la forêt camerounaise : les combats de sœur Marie-Albéric Moÿse (1919-1974)

Sœur Paul Girolet *

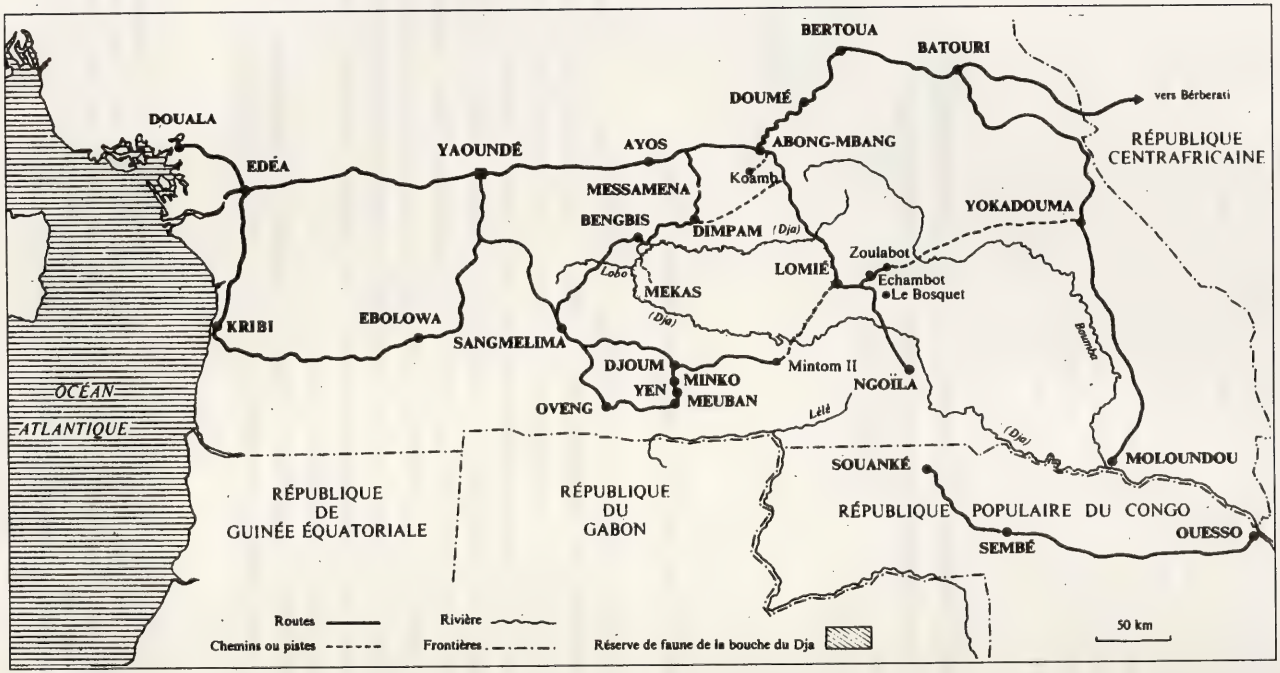
Comment Claire Moÿse est devenue sœur Marie-Albéric

« Il n'était pas évident pour elle d'admettre que le béret sur l'oreille et la cigarette aux lèvres ne constituaient pas la tenue d'une postulante. » Ainsi s'exprime une spiritaine, alors chargée de la formation, évoquant l'arrivée de Claire Moÿse chez les Sœurs missionnaires du Saint-Esprit, à Draveil (Seine-et-Oise), en septembre 1945. Claire a 26 ans. Gestionnaire de la ferme familiale à Levier (Doubs) [1], en l'absence de ses frères prisonniers durant la guerre 1939-1945, elle vient de leur remettre les affaires en main. L'heure a sonné pour elle de répondre à l'appel missionnaire qui la presse depuis plusieurs années. Sans doute, les visites d'un oncle et d'un cousin – tous deux, Pères Blancs – ont-elles influencé son choix de vie.

Mais que de chemin à parcourir ! Il lui faut passer de la direction d'une exploitation agricole – tout en assurant la fonction de « curé de paroisse » –

* Arrivée au Cameroun en 1946, la Sœur Paul Girolet y fut supérieure de la congrégation des Filles de Marie (Yaoundé), de 1955 à 1962. Elle a ensuite, pendant trois ans, été supérieure principale des spiritaines du Cameroun. De 1965 à 1971, en France, elle fut assistante générale de sa congrégation. Après un nouveau séjour au Cameroun, elle réside en France depuis 1978.

1. En Franche-Comté, à proximité de la Suisse, bourg de 2 000 habitants, au cœur d'une des plus belles sapinières d'Europe.



Carte du Sud-Cameroun, portant localisation du lieu-dit *Le Bosquet* dans la région de Lomié.
(Extraite de : R. P. DHELLEMMES, avec la collaboration de Pierre Macaigne, *Le Père des Pygmées*, Paris, Flammarion, 1985 p. 54.)

au statut de postulante docile, se laissant modeler selon l'esprit religieux. L'ardent désir de demeurer fidèle à sa vocation lui permettra de surmonter tous les obstacles. Son offrande, elle la veut si sincère, si belle, qu'elle supplie même qu'on l'autorise à prolonger son temps de formation, ce qui lui est accordé. Le 25 mars 1949, elle prononce ses premiers vœux et prend le nom de Marie-Albéric [2]. En juillet 1950, elle débarque en terre camerounaise.

À la mission d'Éfok [3], on lui confie la responsabilité du « Sixa ». Il s'agit d'un internat de femmes, fiancées pour la plupart : elles viennent préparer un mariage chrétien et acquérir les connaissances qui feront d'elles de bonnes épouses et des mamans soucieuses d'éducation.

Sa capacité de travail est extraordinaire, de même que son esprit d'entreprise. Sa manière de faire peut apparaître parfois discutable, voire même inconfortable pour certaines Sœurs. Cependant, on l'aime bien. Sous des dehors plutôt masculins, elle possède une grande sensibilité. Une sensibilité qui lui permet de pressentir la profondeur des choses et de trouver le chemin du cœur de ces femmes qui lui sont confiées.

Après un congé en France, elle est nommée à Yaoundé pour seconder la responsable du District dans la construction d'un Centre de Formation Féminine qui s'ouvrira en 1962. Déjà l'année précédente – de janvier 1961 à juillet 1962 – aidée d'une autre Sœur, elle avait pu animer 25 sessions dans les quartiers populaires de la capitale. 800 femmes avaient ainsi bénéficié d'une éducation rudimentaire concernant tout ce qui peut contribuer au bonheur du foyer. Mais, en septembre 1962, pour répondre à la demande d'un grand nombre de maris qui accédaient à des postes de responsabilité, s'ouvre « l'école des Mamans ». Elle regroupe au Centre même, chaque après-midi, 159 élèves, avec l'aide de professeurs bénévoles. Une réussite ! À laquelle s'ajoutent des stages de préparation au mariage destinés à des jeunes filles scolarisées. Sœur Marie-Albéric a un sens très vif de la dignité de l'Africaine. Sollicitée pour assurer une causerie à la « Quinzaine de la femme camerounaise », en novembre 1963, elle s'exprimait ainsi :

« Femmes camerounaises, vous avez déjà fourni bien des efforts, des efforts plus grands encore vont vous être demandés ; puissiez-vous y répondre avec générosité afin de voir grandir et se réaliser ce que nous entrevoyons un tout petit peu : la destinée de la femme rendue plus humaine [4]. »

---

2. Sœur Marie-Albéric : en écho à Frère Marie-Albéric, nom porté par Charles de Foucauld durant son séjour à la trappe de N. D. des Neiges. La sœur lui vouait une grande admiration.

3. Éfok : Importante mission du pays Éton, au nord-est de Yaoundé.

La nostalgie des grands espaces

En 1964, elle retrouve la mission d'Éfok comme animatrice rurale, cette fois. De nouveau, un immense champ d'apostolat s'offre à elle. En est-elle satisfaite ? Non ! Les grands espaces lui manquent encore et les orientations de la congrégation prises au Chapitre général de 1965, l'encouragent à aller plus loin, à vivre plus proche des pauvres et des petits [5].

Mai 1970 : lors du passage d'une Assistante générale, sœur Marie-Albéric lui déclare tout net : « Vous écrivez de belles choses dans les documents de la Congrégation. Il faudrait aussi poser des actes ! » Comme le Père de Foucauld dont elle a pris le nom, elle pense : « On ne réalise la pauvreté que dans la mesure où l'on partage avec les pauvres. Mais les vrais pauvres ne se rencontrent pas partout. Ils se retrouvent entre eux, vivent entre eux, meurent entre eux. » Elle veut les rejoindre !

Elle dévoile donc le projet qui l'habite depuis le jour où, à la radio, l'appel des jeunes de la région de Lomié, dans l'Est-Cameroun, est parvenu jusqu'à elle. Ils disaient à leurs frères plus évolués de la capitale : « Venez à notre secours ! »

Le feu vert lui est donné pour tenter une tournée de prospection du côté de la sous-préfecture de Lomié, dans le département du Haut-Nyong. À 65 km de ce centre, en s'enfonçant dans la forêt, elle découvre un village d'environ 250 habitants : Messok [6]. Un chef-catéchiste s'efforce d'y faire vivre une communauté chrétienne, car un certain nombre de villageois sont baptisés. Plusieurs fois par an, un Père y effectue une visite... Une petite école fonctionne. Tout autour du village, on trouve de nombreux camps pygmées.

La Sœur jubile ; elle sent profondément que Messok pourrait être sa nouvelle mission, et cela d'autant plus que l'évêque du diocèse, Mgr Lambert van Heygen, l'encourage vivement. En juillet 1970, il visite Messok, accompagné de la responsable du District et de deux Assistantes de la Congrégation [7]. Une

4. « La femme de la masse face à l'évolution actuelle », *Pentecôte, Bulletin trimestriel des Sœurs Missionnaires du Saint-Esprit*, 3e trimestre 1964, p. 9.

5. « Au terme de ce chapitre, les capitulantes réaffirment leur engagement total au service du Christ et de l'Église dans la forme d'apostolat qui est la leur : porter l'Évangile aux pauvres, aux petits, aux plus délaissés, au milieu desquels elles souhaitent pouvoir s'insérer davantage. » (*Statuts capitulaires*, 1965).

6. Messok : « une sorte de "bout du monde", un vrai village de brousse à peu près impossible à atteindre en voiture, surtout à la saison des pluies » (R. P. DHELLEMMES, avec la collaboration de Pierre Macaigne, *Le Père des Pygmées*, Paris, Flammarion, 1985 p. 111).

7. Sœur Marie-Claire Bitsch, Sœur Augustin Vachette, Sœur Paul Girolet.

visite positive quant à l'avenir, mais que l'on aurait souhaitée plus discrète. L'annonce avait transpiré..., d'où le discours de bienvenue confié à un « lettré » :

« [...] Qui pourrait rêver à des Sœurs dans notre village ? Lorsque le Père Supérieur [de Lomié] nous a annoncé la nouvelle de votre venue, plus d'un homme de chez nous a douté. Maintenant, ce n'est plus un rêve, ni une nouvelle, mais la réalité. Vous êtes là. Nous vous voyons. Même un aveugle ne saurait douter de votre présence. Comme nous sommes contents ! Révérendes Sœurs, en même temps que nous jubilons de votre installation parmi nous, nous vous plaignons. En effet, il faut que nous vous le disions déjà : le travail est énorme ici. Cependant, cette plainte est loin d'être une désolation, encore moins une détresse, car nous savons que vous ne ferez pas le travail toutes seules. Dieu est là et c'est sûr qu'il ne va pas vous abandonner. Il y a encore un autre soutien qui n'est pas négligeable : toute la population ici présente est prête à vous apporter toute la collaboration nécessaire pour la réalisation de votre tâche. Vous pouvez compter sur sa compréhension et son soutien... »

Toutefois, un problème se pose au départ : une spiritaine ne peut partir seule dans ce « bout du monde », fut-elle sœur Marie-Albéric ! À 62 ans, sœur Adèle Petitdemange accepte de vivre l'aventure avec elle, inconditionnellement... Alors, les choses vont très vite : portées par la prière et l'aide matérielle des Sœurs du district, les deux fondatrices arrivent à Messok, le 29 août 1970.

Sur ce même territoire, deux peuples cohabitent : les villageois ou *Dzimés*, ethnie de race bantoue, et les Pygmées ou *Bakas*, « hommes de la forêt ».

Qu'est-ce qu'un Pygmée ?

Un Pygmée n'est pas un nain, contrairement aux idées toutes faites. C'est un adulte robuste, bien proportionné, d'une taille moyenne (1 m 50 environ). On le reconnaît surtout à son visage légèrement triangulaire, à son nez large et aplati. Ses incisives supérieures sont souvent taillées en pointe. Installés depuis des temps immémoriaux dans la grande forêt du Centre-Sud et du Sud-Est Cameroun, les Bakas ne furent retrouvés et reconnus qu'au début du XIX^e^ siècle. Plusieurs ethnies bantoues s'étaient mises en mouvement sous la pression d'autres populations venues du Nord. Les Bantous traversèrent la Sanaga, principal fleuve du Cameroun, et installèrent des villages d'agriculteurs dans les zones forestières qu'ils parvinrent à débroussailler et à cultiver. Les Bakas s'enfoncèrent alors plus profondément en forêt. Peut-

être avaient-ils de bonnes raisons : certaines tribus les considéraient comme des animaux et les chassaient au même titre que le gibier [8]...

Pendant des siècles, les Pygmées vivent de la forêt : elle leur suffit. Nomades, ils habitent dans des huttes de feuilles construites par les femmes, tandis que les hommes vont à la chasse. Ils trouvent beaucoup de gibier, de poisson, de fruits, de miel, des chenilles, des champignons..., tout ce qu'il faut pour subsister. L'essentiel pour eux, c'est d'entretenir la bonne entente dans le campement. Ils ont leur manière propre de vivre et leur culture spécifique.

Au plan religieux, les Bakas croient en *Kumba*, Dieu unique qu'ils connaissent comme créateur et providence. Ils ont un grand respect pour lui qu'ils savent au-dessus de tout. Ils s'adressent à lui dans les dangers et les besoins de leur vie. Ils croient aussi en la survie de l'homme après la mort [9].

Mais ce temps est en train de finir. L'espace où le Pygmée pouvait errer librement se restreint. Les plantations villageoises le grignotent. Le Bantou, armé de son fusil et de ses pièges, détruit son gibier. L'administration tente de plus en plus de stabiliser les Pygmées au long des routes pour les intégrer à la nation... paiement de l'impôt compris ! La cueillette est de plus en plus abandonnée par les hommes et les femmes qui se mettent au service de Bantous : ils débroussent la forêt, plantent, récoltent, en échange d'un régime de bananes. L'économie agricole supplante l'économie de cueillette, sans profit réel pour le Pygmée [10].

On le voit : les relations entre les deux peuples, Bakas et Dzimés, sont d'un genre particulier, même si, apparemment, elles demeurent paisibles. Les Pygmées travaillent dans les plantations des villageois pour un salaire de misère, tandis que ces derniers affirment être leurs protecteurs. Une sorte de servage s'est instaurée : le Baka appartient au chef de village, même s'il disparaît en forêt quand il en éprouve le désir (et il ne s'en prive pas) ! Il est donc à la fois libre et dépendant !

---

8. R. P. DHELLEMMES, *op. cit.*, p. 52.

9. Prière d'un vieux Pygmée au matin d'une nouvelle année : « Kumba, garde cette année comme tu nous as gardés les années précédentes. Moi, vieux, je ne peux pas manger la nourriture qui est dure. Elle tombe parce que le vieux n'a pas de dents pour mastiquer ce qui est dur. Nous sommes ainsi impuissants devant toi. Nous sommes faibles, nous n'avons pas de forces ; c'est toi qui dois nous garder. »

10. Article de Jean-Pierre LE GALL, « Papillons de la forêt » – *Peuples du monde*, n° 130, avril 1980, p. 29-31 –, basé sur la documentation de l'anthropologue spiritain hollandais, Thieu Winkemolen, ayant longtemps vécu au milieu des Bakas.

Ci-contre :

Sœur Marie-Albéric
Moÿse (1919-1974).

Ci-dessous :

Au lieu-dit *Le Bosquet*
les *mongulus* [= cases]
des Sœurs spiritaines.
Tout à gauche,
la case-chapelle.

(Photos : Sœurs spiritaines.)

Quelle action à mener ?

C'est cette situation de dépendance que découvre sœur Marie-Albéric. Elle se sent appelée à aider les Bakas à sortir de la servitude. Mais il faut éviter de donner l'impression que les Sœurs veulent soustraire les Pygmées du service des villageois. Ne peut-on créer un autre type de relations entre les deux peuples ?

Il y a d'heureuses réalisations pour opérer un rapprochement. À Noël, les enfants de l'école de Messok réunissent de petits cadeaux : bananes, arachides, œufs, (quelques parents donnent même de l'argent). On en remplit deux brouettes et deux écoliers sont désignés pour aller les porter au camp pygmée le plus proche. Sœur Marie-Albéric appelle les mamans et leur explique le sens de ce geste : puisque c'est la naissance de Jésus, les chrétiens, en signe d'amitié, envoient des petits cadeaux à leurs amis.

Peu à peu, les mentalités changent. Le village envoie du secours au camp pygmée où sévit une épidémie de rougeole. Une autre fois, douze villageoises aident les femmes Bakas à faire une plantation vivrière : les rôles sont renversés. Et les relations deviennent encore meilleures lorsque les Dzimés aident Kalo, un jeune Pygmée qui veut alphabétiser ses frères de race.

Quinze mois se passent ainsi. Cette fois, on pourrait croire notre pionnière comblée ! Il n'en est rien ! Pour répondre pleinement à l'appel qu'elle perçoit, elle désire prendre une option plus radicale encore.

Depuis 1964, le gouvernement camerounais demande aux « hommes de la forêt » de s'établir au long des pistes afin de les fixer. Un projet de regroupement est mis en œuvre [11]. Sœur Marie-Albéric va s'y investir totalement. En janvier 1972, le séjour à Messok est presque terminé pour elle.

Pour réaliser le regroupement, le Député maire de Lomié a mis un pan de forêt de 16 km de long à la disposition des Pygmées accompagnés par sœur Marie-Albéric. Un patient travail de sensibilisation s'impose. Sœur Marie-Claire Bitsch raconte :

« La Sœur m'invite à faire avec elle le tour des treize campements bakas recensés à partir de Messok. Nous y allons en Land-Rover avec Ndoumbé [12]. Dans chaque campement, le projet est expliqué et traduit... Des discussions s'ensuivent. S'ils sont

11. Acte officiel autorisant ce regroupement en date du 22 janvier 1972. Le sous-préfet de Lomié en avise les chefs des villages contigus aux camps pygmées.

12. Dieudonné Ndoumbé, jeune Baka placé pour servir dans une famille bantoue, a eu ainsi l'occasion d'aller à l'école, puis d'être engagé au service de la Préfecture d'Abong-Mbang. Il veut être un lien entre le Pygmée traditionnel et celui qui travaille à s'insérer dans la société camerounaise. Il sera d'une grande aide pour la Sœur.

d'accord pour le regroupement, les chefs de campement viendront, pourvus d'une machette, au rendez-vous fixé au lieu-dit : *Le Bosquet.* »

Au soir de cette longue journée, sœur Marie-Albéric demande à Ndoumbé : « Que penses-tu, mon frère ? » Placidement, l'homme répond : « Aujourd'hui, c'était la grande voiture, la force, les Blancs ; maintenant, on va voir ce qu'eux-mêmes vont décider ! » Réponse éprouvante pour une personne aussi entreprenante. Six semaines après, au jour fixé, ils étaient là : douze chefs de campement sur treize !

Sœur Adèle, elle, restera seule à Messok, « ayant remis son sort entre les mains des villageois », comme elle aimait à le dire. Disposant d'une grosse voiture, sœur Marie-Albéric aura à cœur de visiter, chaque fin de semaine, son ancienne compagne qui avait tout abandonné pour lui permettre de réaliser son projet.

« Le Bosquet »

En quittant Lomié vers le sud, l'ancienne route de Messok traversait un coin de forêt inhabité. Les gens du pays appelaient cette partie de route : *Le Bosquet.* Il n'était guère accueillant et consistait surtout en une série d'infâmes bourbiers... C'est là qu'arrive sœur Marie-Albéric. Elle loge durant quelques mois dans une case en feuillage au cœur de la forêt couvrant alors tout le terrain. Elle commence les travaux avec la cinquantaine d'hommes qui ont répondu à son appel. Mettre des plants de bananiers en terre, c'était la première action à entreprendre si on voulait s'installer. Loin des villages, on ne pouvait compter sur la nourriture que l'on cherchait auparavant dans les plantations. Les Pygmées travaillent avec courage... Il faut cependant assurer la soudure, malgré la chasse, la récolte du miel, la cueillette des fruits en forêt, les Pygmées ont faim Des démarches faites par sœur Marie-Albéric, près de plusieurs organismes, permettent d'ajouter quelque chose à leur maigre ration. Voici comment Kalo raconte :

« La Sœur a souffert pour acheter du riz pour les Bakas. Chaque jour à la fin des travaux, elle partage... Moi qui travaille avec elle, je me trouve au milieu des gens. Au camp comme Mayang, elle donne 2 ou 3 sacs, 1 ou 2 pour Ngola, etc., jusqu'au bout du village. La Sœur dit : " Nous ne sommes qu'au début. Débroussons toute cette partie de forêt. " Tout le monde travaille ensemble, et en petit groupe les travaux se font. Pendant que les uns débroussent, les autres coupent les arbres. On lui demande : " Ma Sœur, c'est quoi ? " Elle nous répond : " Travaillez parce qu'on doit

s'installer... " Pendant tous ces travaux, la sœur Marie [les Pygmées l'appelaient simplement : Marie] ne se retire pas... »

On le voit : sœur Marie-Albéric est le grand maître d'œuvre. « Mon frère », disait-elle à chacun, du fond du cœur, en l'entraînant au travail. Cette fraternité se concrétisait dans le « vivre avec », dans le souci de faire grandir les Bakas et de les rendre peu à peu responsables. Il ne s'agissait en rien d'une assistance charitable qui aurait favorisé une certaine apathie.

L'habitat posait moins de problèmes que la nourriture : au début, il ne s'agissait que de huttes de feuillage (les *mongulou*) selon la manière de faire des Pygmées. Elles ne duraient pas longtemps. Alors, on étudie la possibilité de réaliser de petites cases de terre recouvertes de tôles... Un plan d'ensemble est tracé. Chaque père de famille, décidé à construire, cherche les piquets en forêt et monte les murs. Grâce à la cueillette du *strophantus* [13], il peut acheter les tôles... En guise de portes et de fenêtres, on prendra des écorces d'arbre en attendant mieux.

Une case en planches est construite pour les spiritaines, car, en avril, arrive sœur Étienne Berhaut, infirmière. Elle met en place un Centre de soins ouvert à toute la population environnante, Dzimés et Bakas. Ils viennent sur un rayon de 60 km environ.

Une autre préoccupation concerne les enfants d'âge scolaire. Durant son séjour à Messok, sœur Marie-Albéric avait créé quatre petits centres d'alphabétisation à l'intérieur des campements ; ils sont transférés au Bosquet : sœur Marie-Thérèse Lefeuvre, enseignante, arrivée en novembre 1972, va former et superviser les animateurs villageois qui dispensent aux enfants, avec des méthodes appropriées, les premiers éléments de calcul et de français. Plus largement, elle prendra en charge l'éducation des adolescents.

À la fin de cette même année, on compte au Bosquet 700 Pygmées.

« Parlez-nous davantage de votre Dieu »

Pour éveiller ce petit peuple aux valeurs chrétiennes, sœur Marie-Albéric table avant tout sur le témoignage de la vie et de la prière communautaire.

13. *Strophantus* : liane feuillue qui grimpe très haut dans les arbres. Elle donne des gousses à l'intérieur desquelles apparaissent des graines : les Pygmées les écrasent et les mélangent à une huile végétale pour en faire une pâte dont ils enrobent les fléchettes de l'arbalète pour tuer

Case traditionnelle en feuillage des Pygmées Bakas. (Photo : Sœurs spiritaines.)

Famille à l'entrée de sa case, avec Sœur Denise. (Photo : Sœurs spiritaines.)

Elle laisse les Pygmées se poser des questions au sujet de ces religieuses européennes venues vivre avec eux. Certain jour, un chef l'interpelle :

« Autrefois, les Blancs venaient chez moi, dans la forêt. Ils m'appelaient pour que je leur montre la piste des éléphants. Après la chasse, ils repartaient, emportant les défenses d'ivoire et nous, nous restions seuls. Mais depuis que vous autres, femmes blanches, vous êtes venues, vous restez chez nous, vous nous soignez, vous vous occupez de nos enfants. Maintenant, je sais, moi, que Dieu nous aime aussi, nous, les Pygmées. »

Le dimanche, tout le monde sait que ce n'est pas un jour comme les autres. Les Sœurs ont expliqué qu'il est réservé à *Kumba*. Ceux qui le désirent se rassemblent avec les spiritaines. On écoute la Parole de Dieu. Vient un temps de silence où chacun peut dire ce qu'il a compris et formuler une prière.

On avance ainsi doucement... jusqu'au jour où le chef, sûr que ses gens sont d'accord avec lui, dit aux Sœurs : « Parlez-nous davantage de votre Dieu ». Ce qui ouvre toutes les voies !

C'est particulièrement à l'occasion des fêtes chrétiennes que passe une catéchèse. À Noël, les femmes Bakas sont tellement « prises » qu'elles entonnent spontanément la mélodie qui retentit au camp lorsque naît un enfant.

Pour le Pygmée, le sacré est à la base de toute la vie ; aucune activité n'apparaît comme purement matérielle. Chaque soir, sœur Marie-Albéric réunit les chefs des campements pour réviser la journée et prévoir le programme du lendemain ; une manière de catéchèse passe par ce chemin, par exemple : « Il faut penser le travail en équipe. On est tous enfants de Dieu. Qu'est-ce que *Kumba* a fait pour vous ? Il vous a donné la forêt ; mais il faut aussi travailler... » On termine par une prière : « Merci pour la chasse, la récolte qui nous permet de nourrir la famille, etc. »

À travers le quotidien, les hommes comme les femmes prennent mieux conscience de leur dignité. Ce peuple est heureux de travailler à sa promotion. Il vit une grande espérance : celle d'être l'égal de tous les hommes.

N'idéalisons rien : il faut aux Sœurs beaucoup de patience tenace et de confiance en l'avenir. Combien de fois l'école et les cases du *Bosquet* se vident durant des semaines... et des mois, sans que l'on sache quand reviendront les occupants, car, malgré tout, l'appel de la forêt reste fascinant !

---

les singes ; une petite quantité provoque une sorte de crampe chez l'animal qui ne tarde pas à tomber. Par l'intermédiaire de la Sœur, ces graines étaient exportées : elles sont à la base de cardiotoniques inscrits au *Codex* (d'après le R. P. DHELLEMMES, *op. cit.*, p. 70, note 1).

Travailler ensemble, en Église.

Passionnée par l'expérience du *Bosquet* qui, apparemment, réussit, sœur Marie-Albéric ne court-elle pas le risque de faire « cavalier seul » ? Non : un espace de rencontres et de réflexion lui est offert, car tout le diocèse de Doumé s'intéresse à la question des Pygmées.

C'est ainsi que, le 22 février 1973, à Bertoua, en présence de l'évêque, une journée d'étude concernant l'intégration des Bakas réunit les acteurs sur le terrain : Petits Frères et Petites Sœurs de l'Évangile, Équipe « Terre Nouvelle » de Lomié et spiritaines du *Bosquet*, ainsi que divers spécialistes venus de Yaoundé : conseillers pédagogiques, linguiste...

Après échange d'expériences, et malgré quelques divergences de vue, le souci de l'éducation des Pygmées apparaît nettement comme prioritaire. Sœur Marie-Albéric, quant à elle, souhaite disposer d'un formateur pour éduquer de jeunes Pygmées, lesquels pourraient travailler ensuite auprès de leurs frères.

La question de l'évangélisation est aussi à l'ordre du jour. S'il ne semble pas nécessaire de se presser pour donner les sacrements, l'annonce de la Bonne Nouvelle pourrait se faire dès à présent. Cette question est à approfondir. Le problème sera traité lors d'une autre rencontre ; chaque équipe va y réfléchir.

Ainsi se termine le premier bilan de l'action menée depuis douze mois. La Sœur se doute-t-elle qu'il ne lui reste plus guère qu'une année à vivre ?

L'accident

Le mardi 19 mars 1974, dès 7 heures, sœur Marie-Albéric se met au volant de sa petite Volkswagen et quitte le *Bosquet* pour Abong-Mbang (à 170 km) en compagnie de deux Pygmées, dont Dieudonné Ndoumbé, l'agent de mission dont nous avons déjà parlé. Arrivée à Lomié, elle prend au passage Jacqueline Mougin [14] et s'engage vers 8 h 10 sur la route d'Abong-Mbang.

Mgr van Heygen venait de passer deux jours à Lomié et au *Bosquet*. Avec Jacqueline et les spiritaines, il avait envisagé certains projets d'avenir. Il devait prendre la même route quelques instants plus tard.

14. Jacqueline Mougin appartenait à l'Institut Jésus-Caritas. Elle travaillait depuis trois ans, au sein d'une équipe, à l'œuvre d'intégration des Pygmées à Kinsasa-Walele au diocèse de Doumé.

À deux heures de là, à environ 40 km de la Préfecture, on trouve un tournant difficile où la route se fait plus étroite. Un camion en débouche avec, précisément, un chargement de bois pour le *Bosquet*. Sœur Marie-Albéric serre sur la droite pour éviter une collision, mais hélas, le camion télescope la petite voiture qui est projetée dans la brousse. D'après Dieudonné, Jacqueline est morte sur le coup. La Sœur, elle, gémit : « Mon Dieu ! Mon Dieu ! », puis elle appelle : « Ndoumbé ! ». Celui-ci, légèrement blessé, ainsi que son compagnon, ne peut recueillir d'autres paroles. Sœur Marie-Albéric succombe cinq minutes après.

Un quart d'heure se passe, l'Évêque arrive sur les lieux ; bouleversé, il ramène les deux corps à Abong-Mbang. On expose les Sœurs dans la grande salle du collège des spiritaines.

La nouvelle se propage vite. Commence un défilé ininterrompu : gens du quartier, élèves, fonctionnaires, protestants, catholiques, musulmans viennent prier et témoigner leur sympathie à ces deux missionnaires qui avaient su se faire aimer et estimer. La veillée continue toute la nuit et la journée suivante.

Pendant ce temps, le préfet d'Abong-Mbang envoie des messages radio dans tous les arrondissements de la Province de l'Est pour atteindre les missions jusqu'à Yokadouma et Moloundou, afin d'avertir les Frères et les Sœurs de l'Évangile avec lesquels travaillait Jacqueline.

Dans la journée du 20, les Sœurs arrivent de partout, y compris la supérieure générale des spiritaines [15]. Les dépouilles sont transférées à Doumé. C'est là, au centre du diocèse, que reposeront les deux missionnaires.

Une foule nombreuse se rassemble pour la cérémonie religieuse. Trente prêtres sont présents, ainsi que les autorités officielles de Bertoua, Doumé, Abong-Mbang, Lomié et les chefs des camps pygmées du *Bosquet* [16].

On devine la peine et le désarroi de ces Bakas à qui sœur Marie-Albéric avait consacré sa vie. Ils sont bien résolus cependant à ne pas baisser les bras et à poursuivre l'œuvre commencée. Déjà, ils ont nommé parmi eux un responsable, qui doit les regrouper et les entraîner au travail.

La Sœur avait-elle eu quelque pressentiment ? Peu de jours avant l'accident, venant d'achever l'aménagement de la source [17], elle déclarait à ses frères

15. Un conseil régional des Spiritaines se tenait à Mvolyé-Yaoundé depuis le 18, présidé par la supérieure générale : Sœur Johanna Ammeux.

16. Sur sœur Marie-Albéric, lors de son décès, voir : Sœur Sophie HOVETTE, « Les Pygmées en deuil : " Sœur Marie-Albéric est morte... " », *Pentecôte sur le monde*, n° 105, Mai-Juin 1974, p. 26-28.

17. Une mention spéciale pour l'exploitation d'une source sise à 500 m de la maison des Sœurs. Le bassin de capture, les conduites d'eau ont été réalisés par sœur Marie-Albéric et les

Pygmées : « Vous avez maintenant de l'eau, je peux m'en aller ! » Et, la veille, elle avait provoqué une réunion au cours de laquelle elle insistait particulièrement sur les efforts à faire pour réaliser une « plantation groupée ». Le défrichage était commencé.

Au lendemain de l'accident, Dieudonné Ndoumbé confiait aux Sœurs : « J'ai pensé toute la nuit aux paroles que la Sœur nous disait lundi soir pour nous encourager à travailler. Elle a répété plusieurs fois : " Que je sois présente ou non, il faut toujours continuer, toujours travailler "... »

Avant de quitter le *Bosquet*, Mère Johanna promet à ce petit peuple orphelin de faire tout son possible pour envoyer une autre spiritaine. Elle ajoute qu'eux aussi, doivent maintenant montrer ce qu'ils ont appris depuis que les Sœurs vivent au milieu d'eux. Les réalisations sont d'ailleurs assez concrètes : des cases tôlées, d'immenses plantations de bananiers... ; les enfants, mieux suivis, sont en bien meilleure santé.

Quelques témoignages recueillis.

« Sœur Marie-Albéric, active et entreprenante, étonnait souvent ceux qui l'approchaient de près par sa foi très engagée. »

« Si elle a commencé le regroupement des Pygmées – avec l'accord des autorités administratives –, c'est surtout en misant sur Dieu et en croyant aux possibilités des " hommes de la forêt ". Elle voulait les aider à vivre cette libération à laquelle tout homme a droit et que Jésus-Christ est venu apporter. »

« Bien qu'il soit vrai de dire que sa nature ardente l'aidait dans cette entreprise, elle vivait aussi des moments d'angoisse, se demandant, surtout au début, de quoi ses frères Pygmées allaient se nourrir, les plantations n'étant alors qu'en démarrage... »

« Combien de fois nous l'avons vue intervenir auprès des organismes, luttant contre la faim, pour demander riz, farines, huile, arachides ; ce qui permettait d'attendre la récolte et de faire la soudure. Démarches aussi pour obtenir un permis de chasse... qui procurerait de la viande aux Pygmées. »

Pygmées. Pas étonnant que ces derniers admiratifs aient longtemps chanté, même après la disparition de la sœur : « Marie est mon mari. Dans la plantation, elle fait le travail d'homme. » *Cf.* Sœur Sophie HOVETTE, « En allant chez les Pygmées », *Pentecôte sur le Monde*, n° 114, Novembre-Décembre 1975, p. 25.

« Beaucoup se rappellent avec quel enthousiasme elle a vécu à Otélé, en 1973, une session biblique sur saint Paul. Par ses interventions engagées dans la vie, elle a surpris bien des participants et l'animateur lui-même avouait que la présence des Sœurs travaillant chez les Pygmées avait donné à la session un tonus particulier. »

Après l'accident, une spiritaine écrivait à sa supérieure :

« La mort de sœur Marie-Albéric me touche énormément. La session biblique nous a liées les unes aux autres. Je l'ai découverte autre que je la connaissais ; sous un extérieur un peu négligé, de nombreuses qualités se cachaient : une foi profonde à transporter les montagnes, une simplicité qui étonnait tant de monde, un formidable amour des autres ; elle a marqué ce moment que nous avons vécu ensemble et je ne puis l'oublier. »

Autre témoignage émanant du père Ferdinand Azegue, spiritain camerounais [18] :

« C'est en allant rue Lhomond que j'ai appris la terrible nouvelle : le décès accidentel de sœur Marie-Albéric et de sa compagne de voyage. C'est très dur à supporter. Sœur Marie-Albéric qui semblait défier les fatigues, la souffrance, la maladie et les difficultés, est interrompue brutalement dans ses activités. Doit-on y lire l'efficacité d'une course qui l'aura rapidement amenée jusqu'au bout du don total de soi ? Après tout, ne serait-ce pas cela vivre et réussir sa vie que de se donner au jour le jour sans calcul, ni réserve, ni retard ?... »

Vingt ans après...

Vingt ans après, les Bakas commencent à être considérés comme des Camerounais à part entière. Un exemple : le chef du *Bosquet* a été reconnu par le gouvernement au même titre que le chef d'un autre village.

Le 3 février 1992 : Mgr Pierre Tchouanga, évêque de Doumé-Abong-Mbang, baptise les trois premiers Bakas de la mission du *Bosquet*. Cinq cents personnes participent à la cérémonie au cours de laquelle est posée la première pierre de la future église.

19 mars 1994 : 20e anniversaire de la mort de sœur Marie-Albéric ; Kalo Pierre – il est maintenant chrétien – évoque l'arrivée des spiritaines à Messok :

18. Le P. Ferdinand Azegue est devenu à la Pentecôte 1999 le premier responsable de la nouvelle province spiritaine d'Afrique centrale (P.A.C.).

« À cette époque, tous les Bakas étaient en forêt, mais quelques-uns venaient chercher de la nourriture du village, les femmes surtout... Quand les femmes sont rentrées nous rejoindre, elles disent : " Kalo, il y a deux femmes blanches qui sont arrivées au village ; elles cherchent les Bakas. " Je me dis : " Quelle bonne nouvelle ! Les femmes blanches cherchent les Bakas ! Allons voir ! " Les villageois disent : " Elles cherchent celui qui parle un peu français ! " La sœur Marie et la sœur Adèle habitent [provisoirement] chez le catéchiste. Nous les saluons ; elles nous disent : " Asseyez-vous ! " Nous commençons la conversation. À la fin, je leur dis : " Nous allons ! " [= au revoir]. Elles me disent : " Venez demain ". Je dis à mes frères : " On dirait le commencement du chemin de Dieu ! " Du début jusqu'à aujourd'hui, on dirait que notre Sœur n'est pas morte. Elle était envoyée par Dieu pour verser son sang comme Jésus l'avait fait [19]. »

19. Pour la fête de Pâques 2000, 30 baptêmes ont été célébrés, ainsi que 60 confirmations (villageois et Bakas), 11 foyers se sont unis par le sacrement de mariage.

Mémoire Spiritaine

a déjà publié :

N° 1 - De l'importance des Ancêtres pour inventer l'avenir... (1995/1), 160 p.
N° 2 - Renouveau missionnaire et question de l'esclavage (1802-1848). (1995/2).
N° 3 - 1845-1846 : un moment-clé pour la mission. (1996/1), 160 p.
N° 4 - Joseph Michel (1912-1996), historien spiritain. (1996/2), 160 p.
N° 5 - Irlande, Nigeria central, Canada : affrontements de cultures. (1997/1).
N° 6 - 1830-1850 : Ozanam, Libermann et d'autres : la Bonne Nouvelle aux pauvres. (1997/2), 184 p.
N° 7 - De l'abolition de l'esclavage à la colonisation de l'Afrique. (1998/1).
N° 8 - Mort et résurrection : le « Saint-Cœur de Marie » et le « Saint-Esprit » en 1848. (1998/2), 160 p.
N° 9 - L'esclavage, négation de l'humain. Colloque du Centre Saint-Louis de France, Rome, 6 et 7 novembre 1998. (1999/1),184 p.
N° 10 La part des femmes dans la mission en Afrique, XIX^{e}-XX^{e} siècles. (1999/2), 160 p.
N° 11 Du mont Kilimandjaro au fleuve Congo. (2000/1), 176 p.
N° 12 Approches des cultures africaines, de Mgr Le Roy à aujourd'hui (2000/2).
N° 13 La France, pays de missionnaires, Journée d'études du Centre Saint-Louis de France, Rome, 5 octobre 2000. (2001/1), 160 p.
N° 14 Le catholicisme et la vapeur au centre de l'Afrique. Mgr Augouard 1894. (2001/2), 176 p.
N° 15 François Libermann, d'hier à aujourd'hui. 1802-1852-2002. (2002/1), 184 p.
N° 16 Trois siècles d'histoire spiritaine. Prélimiminaires au Colloque de Paris. 14-16 novembre 2002. (2002/2), 184 p.
N° 17 À la suite de Poullart des Places. (2003/1), 184 p.
N° 18 Itinéraires de vocations spiritaines au XIX^{e} siècle. (2003/2), 160 p.
N° 19 Haïti et les spiritains de 1843 à nos jours. (2004/1), 168 p.
N° 20 Heurts et malheurs missionnaires, début XX^{e} siècle. (2004/2), 184 p.

Diffusion au numéro : Éditions Karthala
22-24, Boulevard Arago 75013 Paris (France)
16 euros le numéro (port compris).

Mémoire Spiritaine, n° 21, premier semestre 2005, p. 151 à p. 159.

L'application de la loi de Séparation dans les colonies françaises Bref essai de typologie

Philippe Delisle *

Dans sa récente synthèse sur la laïcité française, Émile Poulat a consacré un chapitre à la question des colonies. Il a souligné la grande diversité des situations, qui débouche sur une application assez variable de la loi de décembre 1905. Rappelons avec lui que les possessions françaises d'outre-mer sont habituellement réparties au XIX^e^ siècle en deux sous-ensembles : les « vieilles colonies », comme la Martinique, la Guadeloupe ou la Guyane, qui forment les vestiges de l'empire acquis sous l'Ancien Régime, et les espaces conquis plus récemment sur les continents africain et asiatique, tels que l'Algérie, Madagascar, ou encore l'Indochine. Le statut juridique de ces différents territoires est loin d'être uniforme. Tout en bénéficiant d'un régime

* Philippe Delisle est agrégé d'histoire et docteur ès Lettres. Il a vécu à la Réunion pendant cinq ans et effectué différents séjours dans les Antilles (Martinique, Porto Rico). Sa thèse, dirigée par Claude Prudhomme et soutenue à Lyon 3, en 1995, s'intitule : *Renouveau missionnaire et société esclavagiste : La Martinique 1815-1848.* Elle a été publiée, sous le même titre, en 1997, aux éditions Publisud (Paris), 404 p. Après avoir été à la Réunion, professeur en lycée et chargé de cours à l'université, de 1991 à 1996, il est maintenant maître de conférences à l'Université Lyon 3. A publié récemment : – *Histoire religieuse des Antilles et de la Guyane françaises.* Des chrétientés sous les tropiques ? 1815-1911, Paris, Karthala, 2000, 347 p., ill. (Coll. « Mémoire d'Églises ») ; *Le catholicisme en Haïti au XIX^e^ siècle.* Le rêve d'une « Bretagne noire » (1860-1915), Paris, Karthala, 188 p., ill. (coll. « Mémoire d'Églises »).

particulier, l'Algérie est par exemple considérée, depuis 1848, comme une portion du territoire français, et subdivisée en départements. L'Indochine connaît un autre statut, marqué par l'émiettement, puisque plusieurs régimes régionaux d'administration coexistent. On peut encore évoquer le cas des Antilles françaises, de la Guyane et de la Réunion, dans lesquelles, sous la Seconde République, puis de manière plus définitive sous la Troisième, la population dans son ensemble est appelée à participer aux scrutins locaux et nationaux. À cette diversité administrative répond d'ailleurs une assez large variété des structures ecclésiastiques. Certains territoires ont été rapidement érigés en diocèses, à l'image de l'Algérie en 1837 ou encore des Antilles en 1850. En 1866, Alger devient même un archevêché, et en s'intégrant à la province ecclésiastique de France, la circonscription entre de plein droit dans le système concordataire. D'autres territoires, comme la Guyane française, demeurent en revanche jusqu'à une époque récente de simples préfectures apostoliques [1].

Malgré les discours sur l'assimilation, même dans les possessions les mieux intégrées, telles que l'Algérie, la Réunion, ou les Antilles, les lois françaises ne deviennent applicables qu'avec des décrets spéciaux. Rappelons que la question de l'extension des grandes mesures laïques au domaine d'outre-mer s'est déjà posée après le vote des lois anti-congréganistes de 1901 et 1904. Une commission, composée de Conseillers d'État ainsi que de représentants des deux directions des Cultes et des Colonies, a été chargée au début de l'année 1905 d'examiner les modalités d'application de ces dispositions. Elle a d'emblée observé que les Antilles et la Réunion, qui bénéficiaient du même régime électoral que la métropole, devaient être soumises au droit commun sur les associations. Mais l'extension des dispositions de 1901 aux « vieilles colonies » ne pouvait se faire par simple décret, car elle aboutissait à modifier le *Code pénal* en vigueur dans ces territoires. Une nouvelle loi était donc nécessaire, ce qui ne sera pas le cas pour la séparation des Églises et de l'État [2]. Le texte du 9 décembre 1905 prévoit en effet, dans l'article 43, que le gouvernement fixera prochainement les modalités d'application outre-mer. Trois décrets viennent étendre dans les années qui suivent la séparation à

1. Émile POULAT, *Notre laïcité publique.* « La France est une République laïque » (Constitutions de 1946 et de 1958), Paris, Berg international, 2003, p. 92-99.

2. Pour plus de détails, il conviendrait de reprendre les dossiers 3063 et 3065 du carton 680, conservé dans la série « Généralités » au Centre des Archives d'Outre-Mer, à Aix-en-Provence.

l'Algérie, puis aux Antilles et à la Réunion, et enfin à Madagascar. La même mesure s'appliquera au Cameroun, mais seulement deux décennies plus tard [3].

L'extension de la loi de séparation aux possessions d'outre-mer doit être analysée sous l'angle de la diversité. Toutefois, il est assez aisé d'établir une typologie, afin d'y voir un peu plus clair. Il convient d'abord de distinguer les territoires dans lesquels la loi du 9 décembre 1905 a été appliquée, de ceux dans lesquels elle ne le sera jamais, comme la Guyane française, Saint-Pierre et Miquelon, ou l'Indochine. Il importe par ailleurs de souligner que, là où elle a été prononcée, la séparation des Églises et de l'État a été plus ou moins précoce, et plus ou moins suivie d'effets. Étant dans l'impossibilité d'examiner ici tous les cas particuliers, nous avons choisi de revenir sur trois situations significatives, sur lesquelles nous disposons de travaux historiques récents.

Une séparation rapide mais contournée : l'Algérie

L'Algérie est la première possession d'outre-mer à laquelle la loi de 1905 soit étendue. Après de rapides débats au Sénat sur l'intérêt de soutenir le catholicisme hors de la métropole, le gouverneur général, Charles Jonnart, est chargé de rédiger un projet d'application. Il envoie au début de l'année 1906 un premier texte au ministère de l'Intérieur. Après quelques allers et retours, un règlement définitif est élaboré, et le décret d'application est publié le 27 septembre 1907. Le nouveau texte reprend les grands principes de la loi de séparation, mais prévoit aussi des aménagements importants, au nom des particularités locales. Des indemnités de fonction seront ainsi versées aux curés des paroisses les plus démunies ou les plus isolées, pendant dix années. Jonnart voulait que ces allocations soient perçues à titre définitif, ce que le pouvoir central n'a pas voulu accepter. Mais le gouverneur général, qui désignera les ministres du culte bénéficiaires, pourra toujours prolonger la durée des versements. Les sommes allouées dans le nouveau système seront par ailleurs prises en compte pour le calcul de la pension. De tels aménagements, qui aboutissent à un contournement partiel de la loi de 1905, tiennent sans doute à plusieurs causes. Il convient d'invoquer la situation particulière du catholicisme en Algérie. En effet, la majorité des fidèles ne sont pas des Français d'origine, mais des individus récemment naturalisés ou des étrangers issus des diverses régions de la Méditerranée. En cas d'application

3. Émile POULAT, *op. cit.*, p. 96.

stricte de la loi de décembre 1905, l'administration craint certainement de voir s'installer de plus en plus de prêtres étrangers en Algérie. L'attachement à un clergé français est sans doute d'autant plus vif que l'Italie ou encore l'Espagne sont loin d'avoir abandonné leurs ambitions sur le Maghreb. En maintenant des allocations, même temporaires et en nombre réduit, l'administration montre qu'elle souhaite continuer à exercer une influence sur les prêtres catholiques, parce qu'elle estime que ces derniers peuvent contribuer à renforcer l'emprise française [4].

La situation évolue d'autant moins que l'islam, religion majoritaire, continue lui aussi à être pris en charge par l'État. Rappelons qu'à la veille de la séparation, le pays comptait plus de quatre millions de musulmans, pour 600 000 catholiques. Sans jamais avoir été reconnu officiellement, l'islam a été traité comme les autres religions. Un budget spécial a été établi en 1851, et, quelques années plus tard, le service du culte musulman a été rattaché à la Direction centrale des Cultes. Or, en conformité avec la stratégie adoptée en France depuis 1789, les « habous », biens communautaires dont les revenus servent à financer l'exercice du culte majoritaire, ont progressivement été confisqués par l'administration. En contrepartie, le pouvoir civil a pris partiellement en charge les besoins du culte musulman. Il subventionne un certain nombre de mosquées, dont il nomme l'encadrement. L'administration est évidemment d'autant plus attachée à ce système qu'il lui permet d'exercer un relatif contrôle sur la religion majoritaire, afin d'éviter que celle-ci ne devienne un ferment de contestation de la domination française [5].

Notons pour finir, que contrairement à ce qui s'est passé dans les « terres chrétiennes » métropolitaines à la fin de l'année 1906, l'inventaire des biens de l'Église catholique, qui a été prévu par le décret de septembre 1907, n'entraîne pas de conflits violents. Commencée en juin 1908, et achevée au début de l'année 1909, l'opération suscite naturellement la réprobation du clergé. Mais les fidèles ne se mobilisent pas. En grande partie d'origine étrangère, ils ont sans doute du mal à assimiler toutes les données du problème, d'autant qu'en Algérie, la séparation apparaît comme une rupture beaucoup moins radicale qu'en métropole. On a déjà remarqué que le clergé catholique continuerait à être pris en charge, grâce aux indemnités temporaires de fonction. Ajoutons que le décret du 27 septembre 1907 intègre des dispositions votées

4. Oissila SAAIDIA, « L'Église de " l'autre France " face à la loi de séparation », in : Jean-Pierre CHANTIN et Daniel MOULINET (dir.), *La séparation de 1905.* Les hommes et les lieux, Paris, Éditions de l'Atelier, 2005, p. 173-175.

5. Émile POULAT, *op. cit.*, p. 99-101.

en France quelques mois plus tôt, dans le but de calmer les esprits. Conformément aux lois des 2 janvier et 28 mars 1907, les prêtres qui exercent leur ministère en Algérie pourront donc continuer à officier dans leurs églises, et aucune déclaration préalable ne sera requise pour les messes [6].

Une séparation différée mais achevée : les Antilles françaises

Selon toute logique, le cas des Antilles françaises, « vieilles colonies » engagées sur la voie de l'assimilation, aurait dû être résolu dans la foulée. D'ailleurs, à la fin de l'année 1907, donc juste après qu'un texte ait été adopté pour l'Algérie, le ministre des Colonies adresse au Conseil d'État un projet achevé de décret visant à étendre la loi de séparation aux Antilles. Le texte s'inspire très largement du précédent algérien, puisqu'il intègre les mesures adoptées en France en 1907, et prévoit certaines concessions aux spécificités locales. Mais la démarche est loin d'être immédiatement suivie d'effets. C'est seulement le 6 février 1911, c'est-à-dire après un délai de plus de trois ans, qu'un décret viendra étendre la loi de séparation aux Antilles. Le nouveau texte reprend fidèlement la législation métropolitaine. Il indique notamment que, dès le 1er juillet suivant, toutes les sommes affectées à l'exercice des cultes seront retranchées des budgets coloniaux. Les concessions à la situation locale sont cette fois-ci très minimes. Elles concernent des points techniques, comme le système des retraites, rendu plus favorable pour les prêtres ayant exercé leur ministère outre-mer.

On peut évidemment se demander pourquoi la séparation des Églises et de l'État a été différée pendant aussi longtemps aux Antilles françaises. Certains observateurs ont pensé que le gouvernement redoutait des débordements au cours des inventaires à venir. C'est d'ailleurs le type de menace qu'ont brandi les responsables ecclésiastiques antillais. L'archevêque de la Martinique, Monseigneur de Cormont, a pris la tête d'une véritable campagne en faveur d'un report de la séparation. Dès le mois de février 1906, il avait adressé aux Conseillers d'État un mémoire dans lequel il affirmait que la population antillaise était trop profondément attachée au catholicisme pour supporter sans réagir une laïcisation aussi radicale. À la différence de ce qui peut être observé dans d'autres colonies, la grande majorité des habitants des deux îles est en effet baptisée par tradition. Mais les Antilles ne doivent pas pour autant

6. Oissila SAAIDIA, *art. cit.*, p. 175-176.

être assimilées aux « terres de chrétienté » françaises. Tout en adhérant à des rites qui permettent d'afficher une certaine respectabilité sociale, les populations sont loin de respecter l'ensemble des préceptes ecclésiastiques. Les avertissements des évêques n'ont donc pas forcément été pris au sérieux [7]. Un autre élément peut être invoqué afin d'expliquer pourquoi l'application de la séparation a été différée aussi longtemps dans la Caraïbe. Comme nous l'avons déjà noté, l'administration parisienne a opté, précisément en 1905, pour l'extension aux Antilles de la loi de juillet 1901, qui soumet les congrégations à une autorisation préliminaire, mais permet de créer librement d'autres associations. Rappelons au passage, que, dans la plupart des colonies, le pouvoir civil évacuera cette question, par crainte de voir se développer des groupements anti-français. Nous avons également dit que l'application des dispositions de 1901 aux Antilles nécessitait le vote d'une loi spéciale. Dans la mesure où, à la fin de l'année 1907, ce problème n'est toujours pas réglé, la question de la séparation peut paraître quelque peu prématurée [8].

Pour revenir au décret de 1911 et à ses conséquences, on peut remarquer que, comme en Algérie, et sensiblement pour les mêmes raisons, les inventaires se dérouleront sans heurts aux Antilles françaises. Les mesures, déjà évoquées, adoptées en France au début de l'année 1907, et qui permettent aux curés de continuer à officier librement dans leurs églises, sont en effet intégrées dans le texte concernant les Antilles. L'administration semble par ailleurs jouer la carte de l'apaisement. En décembre 1912, Monseigneur Genoud, en charge du diocèse de la Guadeloupe, rapporte avoir pu acquérir pour une somme modique les bâtiments de l'évêché et du séminaire-collège. Il ajoute que ses relations avec le gouverneur sont assez cordiales pour qu'il puisse se dispenser de constituer pour l'occasion une société immobilière [9]. En revanche, l'application de la loi du 9 décembre 1905 débouche aux Antilles sur un réaménagement des structures ecclésiastiques beaucoup plus profond qu'en Algérie. Il n'est nullement question ici d'indemnités temporaires, et le clergé doit faire face à de graves difficultés financières. Mais se pose avant

7. Philippe DELISLE, « Les Antilles françaises : une séparation différée et apaisée », in : Jean-Pierre CHANTIN et Daniel MOULINET (dir.), *op. cit.*, p. 159-164.

8. C'est seulement en décembre 1908 qu'une loi étend aux Antilles françaises les dispositions de juillet 1901 sur les associations. Un arrêté ministériel en date du 20 février 1909 fixe les pièces à fournir pour les congrégations. Voir par exemple : *Journal officiel de la Guadeloupe*, n° 11, jeudi 18 mars 1909, p. 81-84.

9. Philippe DELISLE, *art.cit.*, p. 165-166.

tout le problème du recrutement. Bien qu'étant des diocèses régulièrement constitués, la Martinique et la Guadeloupe faisaient essentiellement appel aux vocations métropolitaines, drainées grâce au séminaire parisien du Saint-Esprit. Or, la loi de séparation a mis un terme aux allocations publiques qui alimentaient cette maison de formation. C'est le Saint-Siège qui prend la situation en mains. Il commence par rattacher en 1909 les deux diocèses antillais à la Congrégation de la Propagande, qui gère théoriquement les seuls territoires de mission. Rome exerce ensuite de fortes pressions sur la communauté du Saint-Esprit, afin qu'elle s'implique davantage sur place, de manière à attirer des candidats. Ne pouvant résister à de telles sollicitations, cette dernière, qui fait partie des rares congrégations autorisées par le gouvernement français, accepte, en 1912, non seulement de continuer à former des prêtres pour les Antilles, mais encore de prendre la direction des diocèses en question. Deux spiritains, Malleret et Genoud, sont respectivement nommés évêques de la Martinique et de la Guadeloupe. Dans la Caraïbe française, l'application de la loi de séparation se traduit donc, de manière assez paradoxale, par un renforcement de l'influence congréganiste [10].

Une séparation inutile : le « Soudan français »

Il nous faut, pour finir, évoquer les colonies dans lesquelles la loi de décembre 1905 n'a pas été appliquée. Nous avons choisi de revenir sur le cas du « Soudan français », c'est-à-dire des terres situées dans la boucle du Niger, étudié en profondeur par Joseph Roger de Benoist. Conquise entièrement par les troupes françaises à la fin des années 1890, la région a alors été subdivisée en territoires militaires en son centre, tandis que ses marges étaient rattachées soit à la Guinée, soit à la Côte-d'Ivoire, soit au Dahomey, soit au Sénégal. Le Soudan correspond en revanche à un seul et unique vicariat apostolique, dont les limites ont été fixées par Rome en 1894, et qui est confié à la congrégation des Missionnaires d'Afrique ou « Pères blancs », fondée et dirigée par le cardinal Lavigerie [11]. Dans ces régions récemment conquises, une certaine

10. Joseph JANIN, lui-même membre de la congrégation du Saint-Esprit, fournit un bon exposé de ces négociations dans : *Les diocèses coloniaux jusqu'à la loi de séparation (1850 à 1912)*, Paris, imprimerie d'Auteuil, 1938, p. 336-346.

11. Joseph-Roger de BENOIST, *Église et pouvoir colonial au Soudan français.* Les relations entre les administrateurs et les missionnaires catholiques dans la Boucle du Niger, de 1885 à 1945, Paris, Karthala, 1987, p. 50-68.

collaboration entre missionnaires et administrateurs s'établit dans un premier temps. Les congréganistes obtiennent par exemple des subventions pour leur voyage depuis la France et pour leur ravitaillement sur place. Mais c'est surtout dans le domaine de l'enseignement que le pouvoir civil compte tirer avantage de la présence des missionnaires. Il prend en charge la fondation et l'entretien de certaines écoles catholiques, comme celle de Kita, qui accueille, lors de sa création en 1889, de nombreux fils de chefs [12].

Cependant, la situation évolue assez nettement avec l'adoption en France des lois anti-congréganistes de 1901 et 1904. Une telle inflexion n'est guère étonnante, puisqu'au Soudan le culte catholique est entièrement pris en charge par des religieux. L'extension de la loi du 7 juillet 1904, qui interdit tout enseignement congréganiste, est envisagée, sans qu'une décision soit prise. Mais cela n'empêche pas le pouvoir civil de chercher à remplacer, là où il en a les moyens, les établissements catholiques par des écoles laïques. L'administration décide surtout de supprimer, à partir du 1er janvier 1904, les diverses subventions qu'elle allouait jusqu'alors aux missions [13]. C'est dans ce nouveau contexte que se pose la question de l'application de la loi de séparation. Mais l'administration locale a tôt fait de souligner la faible nécessité, ainsi que les difficultés de mise en œuvre, d'une telle mesure. Le catholicisme occupe au Soudan français une position très minoritaire, et la loi de décembre 1905 ne saurait être appliquée ni à la religion traditionnelle, ni à l'islam. Le petit nombre et la pauvreté des chrétiens pourraient en outre rendre délicate la formation d'associations cultuelles. Enfin, les missionnaires ne reçoivent plus de traitement depuis le début de l'année 1904, et ils ont le plus souvent édifié eux-mêmes leurs habitations et leurs églises. La séparation apparaît donc comme une mesure sans objet. Le problème ne dépassera pas le stade des discussions, et aucun décret d'application ne verra jamais le jour. Au cours des années suivantes, les tensions entre missionnaires et administrateurs s'atténueront peu à peu. Le pouvoir civil n'a plus guère de motifs de redouter une croissance démesurée de l'influence ecclésiastique au Soudan. Face à la concurrence des établissements laïcs, les écoles catholiques se sont en effet recentrées sur les seuls élèves chrétiens. En 1912, l'administration autorise même les missionnaires à fonder de nouveaux postes [14].

12. *Ibid.*, p. 85-101.

13. *Ibid.*, p. 111-120 et p. 147-151.

14. *Ibid.*, p. 181-188. Un autre cas de figure, à la fois semblable et différent, est celui de l'Afrique Équatoriale Française : *cf.* Paul COULON, « La Séparation en Afrique Équatoriale Française (1905-1921) », in : Jean-Pierre CHANTIN et Daniel MOULINET (dir.), *op. cit.*,

Quelques pistes en guise de conclusion

D'autres choix auraient sans doute été possibles pour construire cette petite typologie. On dispose en effet d'un ensemble relativement important de travaux récents qui permettent d'y voir plus clair sur la question de la séparation outre-mer. Pour illustrer le cas d'une mise en œuvre différée mais réelle, on aurait pu évoquer l'île de la Réunion. La loi du 9 décembre 1905 y est en effet appliquée comme aux Antilles par le décret du 6 février 1911. Cependant, des différences notables apparaissent dans le cours du processus. Tandis que les élus antillais sont plutôt favorables aux grandes lois laïques, leurs homologues réunionnais les combattent vivement. De même, les inventaires, qui se déroulent dans le calme au sein de la Caraïbe, se soldent par des incidents ponctuels mais graves à la Réunion, puisque trois morts sont recensés dans la paroisse de Saint-Gilles-les-Hauts [15]. Il conviendrait de creuser la comparaison, afin de mettre en évidence les raisons d'une telle divergence. Mais il faut aussi souligner que certains cas de figure restent assez mal connus, faute de recherches récentes. Nous pensons notamment à la Guyane française, qui présente une situation bien particulière, puisque la position du culte catholique y est réglée par une ordonnance datant de 1828. Alors que les Antilles et la Réunion sont devenus des diocèses en 1850, et sont donc rentrés *de facto* dans le régime concordataire, ce morceau d'Amérique latine, peu peuplé et encore mal exploré, a continué à être administré par un simple préfet apostolique [16]. On sait que, comme en Afrique Occidentale Française, la loi de 1905 n'y sera jamais appliquée. Toutefois, les débats et les aménagements élaborés au XX^e^ siècle mériteraient d'être étudiés. Les archives parisiennes de la congrégation du Saint-Esprit, dans lesquelles nous avons opéré quelques sondages, paraissent relativement pauvres sur le sujet [17]. Resteraient donc à examiner les séries générales ou géographiques des Archives d'Outre-Mer à Aix-en-Provence, et probablement aussi les fonds du ministère des Cultes aux Archives Nationales...

---

p. 185-199, et, pour une version plus longue, Paul COULON, « La séparation des Églises et de l'État en AEF au temps de Mgr Augouard entre 1905 et 1921 », *Mémoire Spiritaine*, n° 20, deuxième semestre 2004, p. 92-116.

15. Claude PRUDHOMME, *Histoire religieuse de la Réunion*, Paris, Karthala, 1984, p. 235-241.

16. Sur la christianisation de la Guyane au XIX^e^ siècle, voir : Philippe DELISLE, *Histoire religieuse des Antilles et de la Guyane françaises.* Des chrétientés sous les tropiques ? 1815-1911, Paris, Karthala, 2000, 347 p.

17. Quelques renseignements peuvent par exemple être glanés dans le dossier 98 A.

Mémoire Spiritaine

c'est aussi une collection de livres,
complément de la revue :
« Mémoire Spiritaine - Études et documents »
(Diffusion : Éditions Karthala, Paris)

1 - René CHARRIER, ***Les Frères Courage.***
Variations sur les Frères spiritains,
Paris, 1994, 240 p. dont 14 p. d'illustrations.
Prix : 15, 24 € (Frais d'envoi : 3, 51 €).

2 - Mgr GAY, ***François Libermann.***
Les chemins de la Paix,
3e édition, Paris, 1995, 192 p.
Prix : 9, 15 € (Frais d'envoi : 3, 51 €).

3 - Jean ERNOULT, ***Les Spiritains au Congo,***
de 1865 à nos jours.
Matériaux pour une histoire de l'Église au Congo,
Paris, 1995, 496 p.,
nombreuses illustrations : cartes, croquis, photos.
Prix : 28, 20 € (Frais d'envoi : 5, 03 €).

4 - Christian de MARE présente :
Aux racines de l'arbre spiritain :
Claude François Poullart des Places (1679-1709).
Écrits et Études,
Paris, 1998, 424 p., avec 45 illustrations, relié.
Prix : 26, 68 € (Frais d'envoi : 5, 03 €).

5 - Jean ERNOULT,
Histoire de la Province spiritaine de France,
Paris, 2000, 454 p., nombreuses illustrations.
Prix : 27, 44 € (Frais d'envoi : 5, 03 €).

Mémoire Spiritaine, n° 21, premier semestre 2005, p. 161 à p. 171.

De Africa nunquam satis
On ne se lasse jamais de l'Afrique
Leçon académique de départ de l'Institut Catholique de Paris

Paul Coulon *

Le 23 juin dernier, la faculté de théologie de l'Institut catholique de Paris organisait une séance académique à l'occasion du départ à la retraite – à 65 ans selon les statuts – de trois professeurs : Paul De Clerck, de l'Institut supérieur de liturgie (ISL), François Brossier, de l'Institut supérieur de pastorale catéchétique (ISPC) et Paul Coulon, de l'Institut de science et de théologie des religions (ISTR). Chacun de ces enseignants a prononcé une leçon académique de départ, qui sera publiée ultérieurement dans la revue de l'Institut catholique. On trouvera ci-dessous le texte de Paul Coulon, dont on verra qu'il a un rapport étroit avec ce qui est au cœur de la revue Mémoire Spiritaine...

Chers collègues et amis,

Parlant à la fin d'une séance comme celle-ci, après d'éminents collègues et néanmoins amis, avant de passer aux choses sérieuses qui nous attendent dans une autre salle, j'ai conscience qu'il va me falloir faire court – redoutable défi, diront ceux qui me connaissent... – et pas trop pesant : grave

* Voir la présentation de l'auteur à la fin de l'article.

et léger, comme nous y invite un proverbe peul qu'Amadou Hampaté Bâ aimait beaucoup citer : *Toujours trop sérieux n'est pas très sérieux* [1]...

Admirable transition pour vous dire que je voudrais surtout parler de l'Afrique, qui m'était échue en quelque sorte au sein de l'ISTR. C'est sur elle que je voulais titrer cette « leçon ». Pour ce faire, j'avais pensé à une citation célèbre : *« Et d'Afrique il sort toujours choses nouvelles »*, que, de mémoire, je croyais être de Léon l'Africain (c. 1492-c. 1554). Renseignement pris auprès d'une librairie spécialisée, Léon l'Africain a bien écrit cela. Mais dans son exact contemporain, Rabelais, on trouve également : *« Africque apporte toujours quelque chose de nouveau »* ; tous les deux ayant probablement trouvé la formule dans Pline qui disait bien mieux en latin : *Ex Africa semper aliquid novi*. Pour ne pas prendre parti entre les auteurs, j'ai préféré détourner – malicieusement, je le reconnais – une citation mariale de saint Bernard (me semble-t-il) et donner à cette communication le titre latin suivant : *De Africa nunquam satis*, que je traduirai « modernement » par : *On ne se lasse jamais de l'Afrique...*

-I-
Fragments raisonnés d'un itinéraire

Comme on nous l'a demandé, je vais tout d'abord résumer brièvement mon parcours intellectuel et professionnel qui commence bien avant mon arrivée, pour l'année universitaire 1994-1995, dans cet établissement, à un âge déjà bien mûr... Il y a eu, en effet, pour moi, une longue vie *avant* la Catho ; j'espère qu'il y en aura une *après* la Catho !...

De la vocation intellectuelle dans une congrégation apostolique

Commençons par un souvenir personnel remontant à l'été 1964 ! *« En ce temps-là, nous étions jeunes et larges d'épaule* [2] *»* : une bonne vingtaine de

1. Par exemple, dans un entretien filmé en 1969 par Ange Casta et Enrico Fulchignoni, dans lequel Amadou Hampâté Bâ répond aux questions de Pierre Dumayet et de sa pipe...

2. On reconnaîtra le début d'une ballade des années quatre-vingt, de Bernard Lavilliers : *On the road again*.

spiritains français en train de préparer notre engagement définitif, peu avant notre ordination sacerdotale. Tous, nous ne vivions que pour la mission, avec la ferme intention de la rajeunir dans la ligne du Concile Vatican II en plein déroulement. Certains – en tout cas au moins un... – avaient de bonnes raisons de penser qu'ils ne se retrouveraient pas tout de suite en Afrique, destinés qu'ils étaient à l'enseignement. Alors, est-ce que cela avait un sens de prendre un engagement dans une congrégation missionnaire avec la perspective de se retrouver enseignant ? Le spiritain normalement constitué rêve à la poussière rouge des pistes de latérite plus qu'à la poussière blanche de la craie des tableaux ! Consulté, dom Bernard Besret, de Boquen, qui nous prêchait admirablement cette retraite des vœux perpétuels – qui se tenait à l'abbaye de La Pierre-Qui-Vire –, me fit une réponse pleine de sagesse monastique. « Le frère hôtelier d'un monastère, me dit-il, qui passe son temps à accueillir et à parler, n'en participe pas moins pour autant à la vocation contemplative de ses frères dont il protège le silence et permet la prière... » Comme un monastère, une congrégation a l'avantage d'être un véritable *corps* constitué qui offre la possibilité d'utiliser toutes les compétences en donnant à chacun de ses membres une vive conscience intérieure – *mystique* – de participer à la *même* mission. Certains se font tuer sur le terrain ; d'autres racontent leur martyre : En tout et en tous, Dieu est glorifié, comme dirait saint Paul !

Ainsi donc, même dans la congrégation du Saint-Esprit, il faut quelques scribes ! Il se trouve qu'en 38 ans de « carrière », à part 4 passionnantes années passées au Congo/Brazzaville – plus quelques autres voyages en Afrique – et 4 années (intenses) passées à la prison de Fresnes... comme aumônier de la maison d'arrêt des femmes, j'ai toujours été dans l'enseignement et la recherche, essentiellement dans trois domaines : – *l'anthropologie culturelle* appliquée à la compréhension de l'Afrique ; – *l'histoire religieuse contemporaine*, appliquée à la mission en direction de l'Afrique, en particulier à partir des exemples spiritains (bons ou mauvais !) ; – le troisième étant *la théologie missionnaire,* mais là encore appliquée plus particulièrement à l'espace africain.

Les sources d'une spécialisation africaine

Pour la sociologie et l'anthropologie culturelle, je dois ma formation aux jésuites de l'Institut d'Études Sociales de l'université Grégorienne (Rome) où j'ai fait mon habilitation initiale au doctorat en théologie, option morale

sociale [3] ; ensuite, aux dominicains du Centre Thomas More de L'Arbresle qui m'ont permis en 1970 de suivre les formidables enseignements de Jean Séguy, Henri Desroche, Roger Bastide et Paul Ricœur, avant que, rentrant d'Afrique, je ne suive ici même le séminaire Luneau/Kowalski... Je me dois, en effet, de reconnaître la dette que j'ai, aussi bien pour la science que pour l'amitié, envers René Luneau : d'autant plus que nous nous trouvons aujourd'hui complices au sein des éditions Karthala, tous les deux directeurs de collections essentiellement tournées vers l'Afrique.

Pour l'histoire, je dois tout à deux séminaires suivis pendant plusieurs années chacun : celui de Jean-Marie Mayeur à Paris IV et celui de Bernard Plongeron à l'Institut catholique de Paris, dont je fus secrétaire de publication pendant sept ans. C'est grâce à eux que, dès 1988, – au lieu de terminer tout de suite ma thèse, je le reconnais ! – j'ai dirigé et en grande partie rédigé un énorme livre paru dans la collection Cerf-Histoire qui renouvelait considérablement l'approche de cette figure fondamentale pour la mission en Afrique au XIX^e^ siècle que fut *le P. Libermann*, et qui était préfacé – je m'en glorifie, parce que c'est une reconnaissance *et* de Libermann *et* de mon travail – par Léopold Sédar Senghor [4] !

On ne se méfie jamais assez des restaurants chinois

En 1994, alors que j'étais occupé à lancer une revue d'histoire missionnaire qui fête son dixième anniversaire cette année [5], je suis finalement tombé dans le giron de la Catho, victime de deux redoutables « chasseurs de tête » qui me recrutèrent chacun lors d'un repas au voisin restaurant chinois... On ne se méfie jamais assez des restaurants chinois ! C'est là que Joseph Doré – encore doyen – me persuada de prendre la direction du cours de théologie de la mission à l'ISTR. C'est là que Claude Bressolette – devenant doyen – me convainquit qu'il avait besoin de moi pour les Travaux Dirigés d'histoire contemporaine... Sans parler d'Abel Pasquier, ce cher ami disparu, qui me promettait pour l'année suivante le cours d'introduction aux religions africaines, cours qui avait disparu de l'ISTR et qu'il était urgent de restaurer...

---

3. Après avoir eu la chance de passer tout le temps du Concile à Rome pour ma théologie...

4. Paul COULON et Paule BRASSEUR (dir.), *Libermann (1802-1852).* Une pensée et une mystique missionnaires, Paris, Cerf, 1988, 942 p. (Col. Cerf-Histoire).

5. Revue *Mémoire Spiritaine*, N° 1 en avril 1995, N° 20 en décembre 2004 : soit 3 500 pages sur la diffusion et l'inculturation du christianisme à travers l'histoire – pas uniquement spiritaine –, traitée par des historiens spécialisés français et étrangers...

Je ne ferai pas ici le bilan de mes onze années d'enseignement passées dans cette maison. Je pourrais peut-être m'abriter derrière deux aphorismes de grands maîtres de l'humour parlant sans doute de professeurs. Le premier : *Il n'avait rien à dire, mais il le disait très bien* ; le second : *Il y en a qui parlent, qui parlent... jusqu'à ce qu'ils aient trouvé quelque chose à dire...*

Heureusement, comme dit un proverbe de chez nous – dont vous apprécierez la pertinence dans mon cas –, qu'*À brebis tondue, Dieu mesure le vent*, car il est probable que si on m'avait dit dès le départ que j'allais, en plus, me retrouver directeur de l'ISTR, j'aurais reculé... Tout compte fait, j'en ai profité pour maintenir vivant le secteur « Afrique » à l'ISTR. Et si on me le permet – précaution purement oratoire ! –, je voudrais dans la deuxième partie de cette intervention reprendre un thème que j'ai traité ailleurs et qui me tient particulièrement à cœur : *le dialogue interreligieux*, non pas avec l'islam, non pas avec le bouddhisme, mais – ce que l'on considère beaucoup moins souvent –, *avec les religions traditionnelles africaines.*

-II-

Dialoguer avec les religions traditionnelles africaines

Mesurer le chemin parcouru

Mesurons tout d'abord le chemin parcouru en quatre dates. En 1866, rentrant du Haut-Nil, Sir Samuel Baker déclare :

« Aucune des races du Bassin du Nil, sans exception, ne possède une croyance en un Être suprême ni aucune forme de culte ou d'idolâtrie ; l'obscurité de leur esprit n'est même pas éclairée par un rayon de superstition. Ils ont l'esprit aussi stagnant que les marais qui fondent leur monde étriqué [6]. »

En 1948, l'ethnologue Marcel Griaule écrit des Dogon du Mali :

« Ces hommes vivent sur une cosmogonie, une métaphysique, une religion qui les mettent à la hauteur des peuples antiques et que la christologie elle-même étudierait avec profit [7]. »

6. Cité par : Louis-Vincent THOMAS et René LUNEAU, *La Terre africaine et ses religions*. Traditions et changements, Paris, Larousse, 1975, p. 9.

7. Marcel GRIAULE, *Dieu d'eau*. Entretiens avec Ogotemméli, Paris, Éditions du Chêne, 1948, p. 8.

Le 10 avril 1994, une célébration solennelle ouvre le Synode africain et la basilique Saint-Pierre de Rome est remplie du rythme des instruments traditionnels accompagnant les danseuses africaines : du jamais vu...

Le 15 septembre 1995, devant Jean-Paul II venu promulguer à Yaoundé les conclusions du Synode, le professeur Pierre Titi Nwel prend la parole [8] « au nom de la religion traditionnelle » et fait ensuite le commentaire suivant :

« On peut minimiser cet événement, on peut même en sourire, dans la mesure où il met en scène un chrétien dans le rôle de grand païen. Personnellement, ce fait ne m'a ni étonné, ni laissé indifférent. J'ai même été troublé par tant de considération accordée aujourd'hui au paganisme par l'Église Catholique. »

Au XIX^e^ siècle, porteurs de leur culture occidentale constituant à leurs yeux la flèche du « progrès » – la *civilisation* même –, les premiers explorateurs et les premiers missionnaires n'avaient aucune idée de ce qu'on appelle aujourd'hui une *culture* : ce mode de vie et de pensée structuré par lequel tout groupe se situe dans l'univers en apportant une réponse aux questions essentielles – matérielles, métaphysiques, religieuses – que tous les hommes de tous les temps se posent. Mais, depuis un siècle et demi, un extraordinaire chemin de découverte de l'homme africain et de ses cultures a été parcouru grâce aux travaux aussi bien de savants ethnologues (M. Griaule, G. Balandier, M. Augé, L.-V. Thomas, R. Bureau, Ph. Laburthe-Tolra...) que de missionnaires ethnologues (Mgr Leroy cssp, le P. Tempels ofm, le P. Aupiais sma, le P. Gravrand cssp, le P. Luneau op, le P. Maurier pb, le P. de Rosny sj, le P. Eschlimann sma, le P. Gérard Meyer cssp...), sans parler ici du monde anglophone.

La conversion de l'Église

Pour faire vite, disons : avec Vatican II, nous assistons à une conversion de l'Église dans sa compréhension chrétienne des religions du monde [9]. Les religions traditionnelles africaines bénéficient de ce nouveau regard. Paul VI avait inauguré son pontificat par une encyclique sur le dialogue (« L'Église se fait conversation [10] »). Avant même la fin du Concile, il crée un *Secrétariat*

8. Texte communiqué à Paul Coulon par l'Auteur lors de l'un de ses passages à Paris.
9. *Cf. Nostra Ætate*, n° 1-2 ; *Lumen Gentium*, n° 16 ; *Ad Gentes*, n° 22.
10. *Ecclesiam suam* (1964), n° 67.

pour les non-chrétiens (1964) qui, dès 1969, publie un long et beau texte, écrit par le père Henri Gravrand cssp, sous le titre *À la rencontre des religions africaines* [11]. Les premiers mots de l'Avant-propos du cardinal Marella sont sans ambiguïté : « Les religions de l'Afrique appartiennent à l'humanité. »

Mais c'est sous Jean-Paul II que se développent en véritable théologie du dialogue interreligieux les nouveaux principes posés par le Concile, repris avec force dans l'affirmation de sa première encyclique : « L'homme est la route première et fondamentale de l'Église [12]. »

En 1988, juste avant que le Secrétariat ne change de nom pour devenir le *Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux*, avec à sa tête le cardinal nigérian Arinze, les évêques d'Afrique et de Madagascar reçoivent une lettre sur « Pastorale et religion traditionnelle africaine [13] » qui représente une véritable nouveauté dans son approche simple d'une réalité complexe. Le vieux mot *animisme* est récusé ; on reconnaît que la religion traditionnelle africaine « représente le contexte religieux et culturel dans lequel ont vécu la plupart des chrétiens d'Afrique et dans lequel ils vivent encore » ; elle « est encore vivante et dynamique ».

À quelques mois du Synode africain, le 21 novembre 1993, le Conseil revient sur ce thème, l'élargissant au monde entier, dans un texte bref et très structuré, signé du cardinal Fr. Arinze et de Mgr M. Fizgerald : *« L'attention pastorale aux religions traditionnelles* [14] »

Sur ce même thème, les textes préparatoires au Synode africain reprendront les termes et le fond même de ces deux textes, amplifiés par les réponses reçues des Églises. Les Pères du Synode africain de 1994, dans leurs débats comme dans leurs propositions, ainsi que Jean-Paul II dans l'exhortation *Ecclesia in Africa* qu'il en tirera et qu'il donnera le 14 septembre 1995 à Yaoundé, reviendront tous avec force sur ce thème du dialogue avec la Religion Traditionnelle Africaine (RTA).

Dialoguer avec la RTA, pour quoi faire ?

Certes, dans les statistiques, 15 % de la population du continent africain restent classés comme appartenant aux religions traditionnelles. Mis à part le

11. SECRETARIATUS PRO NON-CHRISTIANIS, *À la rencontre des religions africaines*, Roma, Àncora, 1969, 187 p.
12. *Redemptor Hominis* (1979), n° 14
13. *DC*, 5 juin 1988, n° 1963, p. 566-567.
14. *DC*, 20 février 1994, n° 2088, p. 168-170.

cas du *vodoun* organisé et structuré avec temples et responsables, la religion traditionnelle en Afrique se confond avec le groupe et le terroir reçu des *ancêtres*, omniprésents dans la vie quotidienne. La religion fait corps avec la culture du groupe, les coutumes locales, et n'est pas visible sous forme d'*église* au sens sociologique du terme. Sous une diversité de pratiques et de représentations – *des* Afrique existent –, on repère toutefois un tronc commun : « la croyance en un monde invisible, peuplé d'êtres actifs et conscients, que certains peuples ont rendu soit par le terme nuit, soit par celui de mystère » (Pierre Titi Nwel).

Le premier dialogue consiste à se faire proche par l'intelligence et le cœur de ces cultures : de ses mythes, de ses rites, de ses façons de vivre et de mourir. Certes, tout est mouvement et histoire dans les cultures, et il ne faut pas rêver romantiquement d'une Afrique dont la cohérence ancienne des civilisations n'existe plus. Mais le mouvement même qui pousse à en comprendre la logique et la cohérence les insère avec dignité dans le patrimoine intellectuel et spirituel de l'humanité. Plus d'un étudiant africain, au cours d'études en France – à l'ISTR même, m'a-t-il été dit –, a redécouvert avec passion le sens de ce qu'il avait vu et reçu par bribes durant son enfance au pays...

En 1995, à Yaoundé, en s'adressant à Jean-Paul II, le professeur Titi Nwel formulait « au nom des sans-voix de la foi de nos pères », les trois souhaits que voici :

« 1) Que les acteurs sur le terrain du dialogue inter-religions que vous avez initié considèrent avec soin et objectivité le ou les points de rupture réels entre le projet de salut en Jésus-Christ que propose le christianisme et la quête permanente de la vie et de la survie que nous avons héritée de nos aïeux.

2) Qu'ils sachent apprécier à leur juste valeur les pratiques sociales qui concourent au maintien de la paix et de la cohésion dans les familles et aux moyens desquels les individus et les groupes sociaux luttent contre le mal et la maladie.

3) Que dès les premières années du Millénaire qui commence, l'Être Suprême que nos pères ont servi et que bon nombre parmi nous servent encore de diverses manières, apparaisse en terre africaine sous les traits du Dieu, Père de tous les hommes, dont vous êtes le héraut. »

L'inculturation comme véritable dialogue

Au dernier souhait exprimé, on voit bien que les chrétiens africains n'entendent pas retourner à quelque premier âge d'or mais soumettent à

examen et à évolution leur héritage religieux traditionnel. Dans le fond, le véritable dialogue, aujourd'hui, dans les communautés chrétiennes, est en réalité *un dialogue intrareligieux* : c'est chaque chrétien africain qui confronte en lui-même – chaque communauté en elle-même – sa foi chrétienne et son héritage traditionnel. Il ne suffit pas de dire qu'il faut prendre ceci et rejeter cela, que tel rite de la tradition peut être intégré dans la liturgie de la naissance ou des funérailles, etc.

Le véritable dialogue interreligieux relève en définitive de *l'inculturation* comprise dans son sens le plus profond. Surtout pas quelque chose que l'on décrète, quelque chose que telle autorité ou tel théologien pense pour les autres. En 1982, le théologien Sidbe Sempore disait, avec bien plus de force que ne le dira le Synode africain, ce qui lui semblait le fond du problème :

« Il n'est pas sûr que, pour s'incarner dans un peuple, l'Évangile exige le suicide des religions ou leur anéantissement. Peut-être faut-il inverser les perspectives et souhaiter l'émergence d'Églises nées de l'hospitalité accordée à l'Évangile par des religions matrices. [...] Il s'agit d'admettre la possibilité d'une conversion chrétienne des religions, le Christ entrant dans la mentalité et les gestes religieux des peuples pour y apposer son sceau libérateur [15]. »

Seule la vie – vécue et réfléchie – des communautés chrétiennes africaines sous l'action de l'Esprit Saint permettra de mettre au monde une façon proprement africaine d'être chrétien. Comme le prédisait jadis avec humour le cardinal Malula : « L'accouchement s'annonce difficile, mais l'enfant sera nègre ! »

-III-
De quelques réflexions conclusives

En guise de conclusion, je voudrais terminer par quelques réflexions personnelles sur mes années à l'ISTR, dont huit dans l'équipe de direction, puisque *Jean Joncheray* m'a proposé d'y entrer en remplacement d'*Abel Pasquier* dès la rentrée 1997. En 1999, à mon grand étonnement, je devais

15. Sidbe SEMPORÉ, « Le défi des Églises afro-chrétiennes », *Lumière et Vie*, t. XXXI, septembre-octobre 1982, n° 159, p. 53.

succéder à Jean à la tête de l'ISTR. Je voudrais souligner ici combien il a été profitable et agréable de toujours travailler en équipe. J'ai une grande admiration et amitié pour *Jean Joncheray* ! Et nul doute, que ce qui a rendu supportables mes 6 années comme directeur, c'est que j'ai été admirablement encadré dans le bureau de l'ISTR par Dennis Gira et François Bousquet. Il a été si agréable de travailler ensemble : il y a eu plus d'humour et de rires que de sang et de larmes !... On ne soulignera jamais assez le rôle de *Dennis Gira*, la mémoire vivante de l'ISTR depuis 17 ans et sa respiration extérieure en raison de son travail à Bayard : les directeurs passent, Dennis reste ! *François Bousquet* – qui nous a apporté, lui, sa longue mémoire de la Faculté et son ouverture théologique tous azimuts – va prendre la direction à un moment où l'ISTR, par son insertion dans le « pôle de théologie pratique », doit trouver une nouvelle façon d'être car le contexte a bien changé.

J'ai conscience que mes 6 années de direction de l'ISTR ont été des années de transition dans une histoire qui arrive à ses 40 ans et qui a vu se modifier totalement la conjoncture ecclésiale et française, et donc la problématique que l'ISTR doit mettre en œuvre.

Lors de sa fondation en 1967, les locaux de l'ISTR – fort symboliquement – se trouvaient situés Rue du Bac, chez les Missions Étrangères. L'ISTR a été fondé dans un contexte prioritairement *missiologique* : la majeure partie de ses étudiants était constituée de membres des congrégations missionnaires. Si on se penchait sur les religions du monde, c'était surtout dans la perspective de rencontrer ces religions ailleurs, sur place, dans les cultures du monde, dans la ligne conciliaire d'une annonce respectueuse et renouvelée de l'Évangile. Pour ce qui était de la France, on se penchait sur l'athéisme, le marxisme, l'incroyance et la sécularisation.

Depuis une vingtaine d'années, la perspective s'est renversée. La mission *Ad gentes* en a pris un coup ! et les candidats des instituts missionnaires ont diminué jusqu'à pratiquement disparaître sous nos latitudes. Les religions du monde, en revanche, sont venues chez nous : l'islam, le bouddhisme, etc., demandant, du coup, que soient réfléchies en France *des pratiques ecclésiales* de rencontre des autres religions (d'où le fondement du rattachement de l'ISTR au pôle de théologie pratique...). Théologiquement et pratiquement, le pôle du *dialogue* a pris le dessus par rapport au pôle *missiologique*.

Mais Jean-Paul II, qui a si fort « boosté » le dialogue interreligieux depuis *Assise 1986*, n'a pas manqué de rappeler qu'il fallait tenir à la fois – véritable oxymore chrétien – *« Annonce et Dialogue »*. Voilà pourquoi je suis particulièrement heureux de deux innovations que nous avons collectivement pensées ces dernières années : la création réussie – Merci *Henri de La Hougue !* –

d'un *Certificat d'aptitude pour la pastorale du dialogue islamo-chrétien* et la mise au point toute récente, à côté d'un « master » de dialogue interreligieux, d'un « master » de *missiologie* sur les nouvelles voies de l'évangélisation. Et je ne parle pas d'autres projets en gestation plus ou moins avancée, comme celui d'un « master » pratique d'enseignement du fait religieux...

Bref, en quittant l'ISTR et l'Institut Catholique de Paris, rattrapé par l'âge de la retraite, j'ai un peu l'impression d'être comme Moïse sur le mont Nebo qui a quelques regrets de n'apercevoir que de loin la terre promise pour laquelle il s'est tant dépensé ! Mais j'ai de bonnes raisons de ne pas être mécontent quand je vois, par exemple, que *Bede Ukwuije cssp* – qui a fait sa maîtrise à l'ISTR – va bientôt soutenir une thèse qui part très exactement du point que j'ai défendu plus haut – le respect dialogal des cultures africaines – pour aller plus loin dans la réflexion théologique ; je le cite :

« [...] Nous devons quitter l'ethnophilosophie et la métaphysique qui ont constitué les ressorts de la théologie africaine jusqu'à maintenant, pour renouer avec la Révélation trinitaire où Dieu se révèle comme relation et histoire. [...] S'il fallait hier affirmer un Dieu africain pour contester la colonisation et la domination occidentale, il importe aujourd'hui de retrouver un Dieu chrétien pour travailler au vivre ensemble dans un contexte de pluralisme religieux. »

Enfin, aidera sûrement au renouvellement de l'approche de l'Afrique contemporaine, à l'ISTR, le fait que, pour me remplacer dans mon cours sur les religions africaines, nous avons pu – et j'en suis heureux – recruter un Africain, *Pierre Diarra*, docteur en anthropologie de Paris-IV et docteur en Théologie de cette maison. Il est temps, en effet, que l'Afrique parle par elle-même, car, pour terminer en citant encore une fois Amadou Hampaté Bâ : « Quand la chèvre est présente, il ne faut pas bêler à la place de la chèvre [16]. » Je vous remercie *.

16. Dans l'entretien de 1969, déjà cité, à propos de l'histoire de l'Afrique dont Amadou Hampâté Bâ demandait avec insistance qu'elle soit écrite par des Africains.

* Paul Coulon, spiritain, a passé quatre années au Congo, notamment comme journaliste à *La Semaine Africaine* (Brazzaville). Directeur (1999-2005) de l'Institut de Science et de Théologie des Religions (ISTR) à l'Institut catholique de Paris où il était enseignant (Ethnologie religieuse africaine, Histoire des missions, Théologie de la Mission). Directeur de la revue *Mémoire Spiritaine*, il s'est spécialisé depuis vingt ans dans les sources spiritaines, principalement libermanniennes. C'est sur Libermann qu'il a soutenu sa thèse en Histoire des Religions – Anthropologie Religieuse (Paris-Sorbonne, Paris IV) et en Théologie (Institut Catholique de Paris). Il collabore aux revues *Spiritus* et *Pentecôte sur le monde*. Directeur de la collection *Mémoire d'Églises* aux éditions Karthala. Membre titulaire de l'Académie des Sciences d'Outre-Mer.

Aux éditions Karthala, parutions 2004-2005 dans la collection *Mémoire d'Églises*

dirigée par Paul Coulon

Anthropologie et missiologie, XIX^e^-XX^e^ siècles. Entre connivence et rivalité
Olivier SERVAIS et Gérard VAN'T SPIJKER (dir.), 472 p., 2004.

Cent-cinquante ans au cœur de Rome. Le Séminaire Français. 1853-2003,
Ph. LEVILLAIN, Ph. BOUTRY, Y.-M. FRADET (dir.), 520 p., 2004.

Des Chrétiens à Djibouti en terre d'islam (XIX^e^-XX^e^ siècles)
Colette DUBOIS et Pierre SOUMILLE, 376 p., 2004.

Les Conditions matérielles de la mission. Contraintes, dépassements et imaginaires, XVII^e^-XX^e^ siècles, Jean PIROTTE (dir.), 511 p., 2005.

Diffusion et acculturation du christianisme (XIX^e^-XX^e^ s.). Vingt-cinq ans de recherches missiologiques par le CREDIC, Jean Comby (dir.), 690 p., 2005.

L'Église catholique en Guinée à l'épreuve de Sékou Touré (1958-1984)
Gérard VIEIRA, 504 p., 2005.

Histoire du christianisme au Cameroun. Des origines à nos jours
Jean-Paul MESSINA et Jaap van SLAGEREN , 456 p., 2005.

Des Jésuites chez les Amérindiens ojibwas. Histoire et ethnologie d'une rencontre, XVII^e^-XX^e^ siècles, Olivier SERVAIS, 662 p., 2005.

La Mission en textes et images, XVI^e^-XX^e^ siècles,
Chantal PAISANT (dir.), 520 p., 2004.

Le P. Louis-Marie Lannurien (1823-1854), Spiritain, Disciple de Libermann, Fondateur du Séminaire Français de Rome, R. BILLY et É. OSTY (dir.), 202 p., 2004.

Résistances à l'évangélisation. Interprétations historiques et enjeux théologiques, Jean PIROTTE (dir.), 304 p., 2004.

Le Royaume Kongo et la mission catholique, 1750-1838. Du déclin à l'extinction, Kabolo IKO KABWITA, 488 p., 2004.

Éditions Karthala, 22-24, Boulevard Arago, F-75013 Paris
Tél. : (33) 01 43 31 15 59 Fax : (33) 01 45 35 27 05
E-mail : karthala@wanadoo.fr - Site : www.karthala.com

Sigles et abréviations

AN	Archives nationales, Paris.
Ann. Prop. Foi	*Annales de la Propagation de la Foi.*
ANSOM	Archives nationales, section outre-mer (Aix-en-Provence).
APF	Archives de la sacrée congrégation « de Propaganda Fide ».
Arch. CSSp	Archives de la Congrégation du Saint-Esprit à Chevilly (b. pour boîte).
Arch. Srs. sp.	Archives des Sœurs spiritaines.
BG	*Bulletin général de la Congrégation du Saint-Esprit.*
BPF	*Bulletin de la Province de France* (Congrégation du Saint-Esprit).
CS	*Cahiers spiritains*, Maison généralice, Rome.
CSJ	F. LIBERMANN, *Commentaire de Saint-Jean* (1895 ou 1988).
DC	*La Documentation catholique.*
Écr. (1959)	*Les Écrits spirituels de M. Claude-François Poullart des Places.* Ed. français-anglais, Duquesne University, Pittsburg, 1959, 297 p. (Ed. Henry J. KOREN).
Écr. (1988)	*Claude-François Poullart des Places, (1679-1709). Écrits,* Centre spiritain, Rome, 1988, 88 p. (Ed. Joseph LÉCUYER).
ES	*Écrits spirituels du Vénérable Libermann*, Paris, Duret, 1891.
ES Supp.	*Écrits spirituels du Vénérable Libermann,* Supplément, Paris, maison mère, 1891.
Jal ***	*Journal de communauté* (Nom de la communauté).
LS I, II, III	*Lettres spirituelles du Vénérable Libermann* 3e édition, Paris, Poussielgue, [1889], 3 volumes.
LS IV	*Lettres spirituelles de notre Vénérable Père aux membres de la congrégation*, Paris, maison mère, [1889].
MC	*Les Missions catholiques.*
NB	Notice biographique.
ND I à XIII	*Notes et Documents relatifs à la vie et à l'œuvre du Vénérable François-Marie-Paul Libermann* (Ed. A. Cabon) Paris, maison mère (30, rue Lhomond), 1929-1941.
ND IX *App.*	*Appendice* au t. IX des *ND,* Paris, 1939.
ND XIII *App.*	*Appendice* au t. XIII des *ND*, Paris, 1941.
ND Compl.	*Notes et Documents. Compléments*, Paris, 1956.
NDH	*Notes et Documents relatifs à l'histoire de la Congrégation du Saint-Esprit sous la garde de l'Immaculé Cœur de la B.V. Marie, 1703-1914*, Paris, 30, rue Lhomond, 1917.

Dans ce numéro 21 de *Mémoire Spiritaine*, 1er semestre 2005

Liminaires : bilan et prospective

Paul Coulon
Le numéro du 10e anniversaire : présentation en forme de bilan

Un projet pour notre revue
De la mémoire spiritaine à l'histoire des missions chrétiennes

La mission est un combat

Prosper Ève
Mgr Alexandre Monnet (1812-1849)
dans le concert abolitionniste océano-indien

Pierre Trichet
Mgr Melchior de Marion Brésillac (1813-1859)
et la mission du Dahomey

Phyllis M. Martin
Vie et mort, pouvoir et vulnérabilité :
contradictions quotidiennes à la Mission de Loango (1883-1904)

Salvador Eyezoo
L'expulsion des missionnaires allemands du Cameroun
pendant la première guerre mondiale à travers la correspondance
des Pères français Barreau et Hermann

Sœur Paul Girolet
Avec les pygmées Bakas de la forêt camerounaise :
les combats de sœur Marie-Albéric Moÿse (1919-1974)

Chroniques & commentaires

Philippe Delisle
L'application de la loi de Séparation dans les colonies françaises
Bref essai de typologie

Paul Coulon
« De Africa nunquam satis ». On ne se lasse jamais de l'Afrique :
Leçon académique de départ de l'Institut catholique de Paris